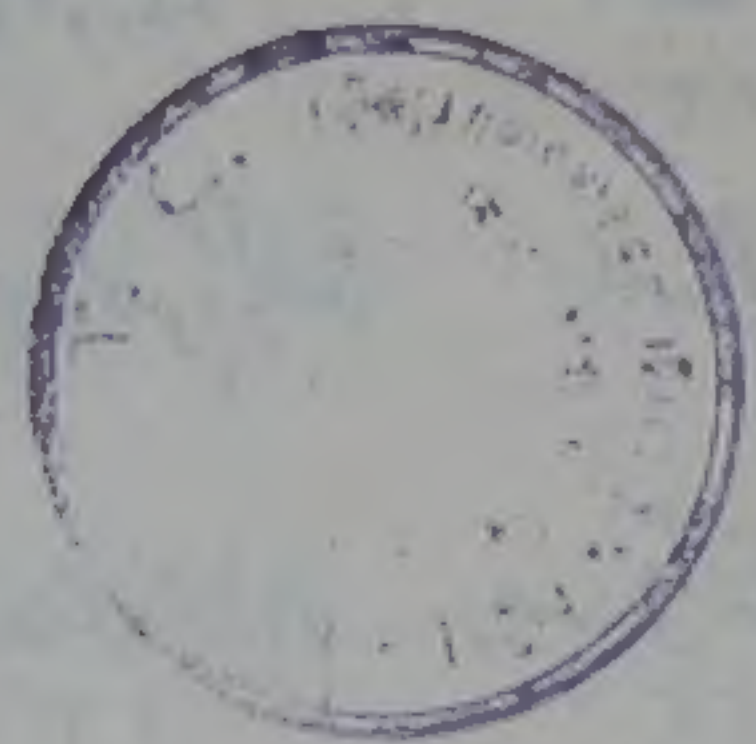




6908





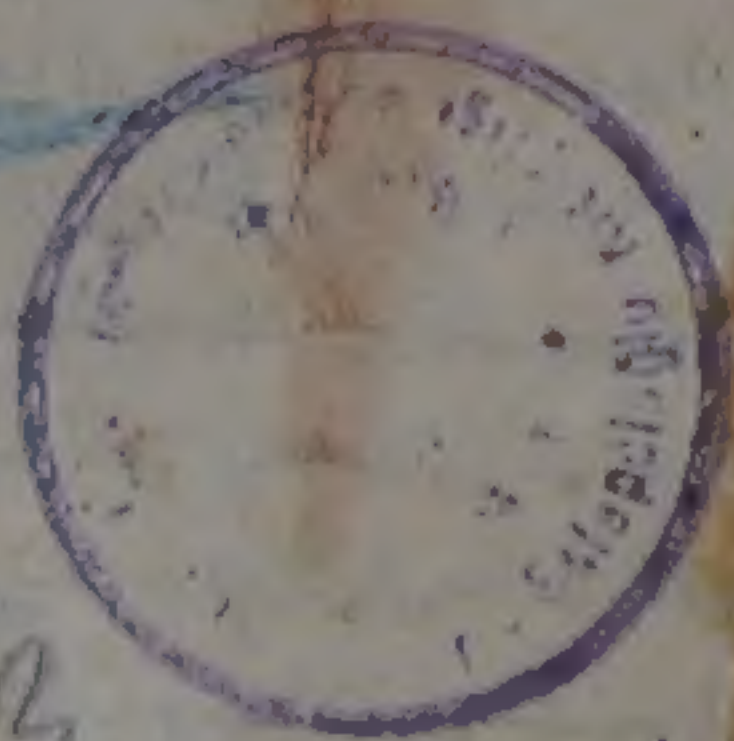
باب الرجعة	باب الإيلاء	باب المخلع	باب الظهار	فصل في الكفارة
١٤	١٤	٢٥	٤٢	٤٨
باب العتق وعمره	باب القعدة	فصل لما ذكر نفس وجوب العدة وكيفية وجوبها	فصل لما ذكر نفق وجوب العدة وكيفية وجوبها	فصل لما ذكر نفق وجوب العدة وكيفية وجوبها
٦٤	٦٨	١٠	١٠	١٠
باب ثبوت النسب	باب الولد من أخته	باب النفقة	فصل على الزوج أن يسكن في داره	فصل على الزوج أن يسكن في داره
٨٥	٩١	٩٥	١٠٣	١٠٣
فصل قال في النفقة للمبتوتة	فصل نفقة الأولاد الصغار	فصل نفقة الأولاد الصغار	فصل على الرجل أن ينفق ابنته ولجدها	فصل على الرجل أن ينفق ابنته ولجدها
١٠٦	١٠٩	١٠٩	١١٠	١١٠
فصل على المولى أن ينفق على أخته وعبدته	كتاب العتاق	كتاب العتاق	فصل أعقب العتق اختياراً	فصل أعقب العتق اختياراً
١١٥	١١٦	١١٦	١٢٤	١٢٤
باب العبد يفتق نفسه	باب عتق أحد العبدین	باب الخلف بالعتق	باب العتق على جعل	باب العتق
١٢١	١٤٢	١٥٢	١٥٥	١٦١
باب الاستيلاء	كتاب الإيمان	باب يكون عينا وما لا يكون عينا	فصل في الكفارة	فصل في الكفارة
١٦٧	١٧٩	١٨٢	١٨٩	١٨٩
باب العيمين في الدخول والسكنى	باب العيمين في الخروج والابتعاد والزوج وغيره	باب العيمين في الاكل والشرب	باب العيمين في الاكل والشرب	باب العيمين في الاكل والشرب
١٩٥	٢٠٠	٢٠٣	٢٠٣	٢٠٣
باب العيمين في الكلام	فصل من حلف لا يكلم حثا أو زمانا	باب العيمين في العتق والطلاق	باب العيمين في العتق والطلاق	باب العيمين في العتق والطلاق
٢١٤	٢١٩	٢٢٢	٢٢٢	٢٢٢
باب العيمين في البيع والشراء وغيره	باب العيمين في الحج والعمرة والصدقات	باب العيمين في لبس الثياب والحلي وغيره	باب العيمين في لبس الثياب والحلي وغيره	باب العيمين في لبس الثياب والحلي وغيره
٢٢٦	٢٢٩	٢٣١	٢٣١	٢٣١
باب العيمين في الضرب والقتل وغير ذلك	باب العيمين في قتل الدواب	باب العيمين في قتل الدواب	باب العيمين في قتل الدواب	باب العيمين في قتل الدواب
٢٣٣	٢٣٤	٢٣٦	٢٣٦	٢٣٦
كتاب الحدود	فصل في كيفية إقامة الحد	باب الوطئ الذي يوجب الحد والذي لا يوجب	باب الوطئ الذي يوجب الحد والذي لا يوجب	باب الوطئ الذي يوجب الحد والذي لا يوجب
٢٤٠	٢٤٥	٢٥٣	٢٥٣	٢٥٣
باب الشهادة على الزنا والخروج منها	باب حد الشرب	باب حد القذف	فصل في القذف	فصل في القذف
٢٦٤	٢٧٢	٢٧٨	٢٧٨	٢٧٨
كتاب الكسرة	باب يقطع فيه وما لا يقطع	فصل في حرز الانقضاء	فصل في كيفية القطع والبناء	فصل في كيفية القطع والبناء
٢٩٢	٢٩٦	٣٠٢	٣٠٦	٣٠٦
باب يحدث الكسرة في الكسرة	باب قطع الطريق	باب قطع الطريق	باب قطع الطريق	باب قطع الطريق
٣١٤	٣١٥	٣١٥	٣١٥	٣١٥

المالك تعالى
 دخلت من المبلغ الترمذ مع اختها
 المكتفين بما في ملك تلك العبد
 احمر السعدون ثم التغير غفر الله
 لها ولناسه السليمة بعفون كثير

السرايا من فتح العبد لاسرها
 على الهدى

كتاب الرجوع
 كتاب الحدود
 كتاب العتق
 كتاب السرقة
 كتاب النكاح
 كتاب النكاح

هذا من وقف احمد بن ايجاج محمد عينا عتقا وعن الديها الكريم احمد
 لا من يريد الاستفادة من هذا الكتاب اقراء لواقفه كل اسبوع او شهر فاتح الكتاب



3523

وقف

بسم الله الرحمن الرحيم **باب الرجعة**
 وجه المناسبة في اعقاب الطلاق والرجعة ظاهر والرجعة تنعكس
 ولا تنعكس يقال رجع الى اهله ورجعه الى اهله اي رددته وقال
 الله تعالى فان رجعت اليه منهم وقل في مصدرة ايضا رجعا
 ورجوعا ورجعا والرجعي والرجعة بكسر الراء وبما قالوا الى الله رجعتك
 قوله رجعيه الرجعي تطليق المدخول لها مادون الثلاث بلا مال او ما
 دون الثلاث ان كانت امة بصرح الطلاق غير الموصوف والمشهد او بعض
 الكتابات المخصوصة على ما تقدم في الكتابات واما تقييده بالافاظ الثلاثة
 فلانها قد من كتابات رجعية غيرهما فقد شيئا من هذه فليس رجعي
 كاللثلاث وغالب الكتابات ولو بلا مال وكالواحدة على مال وقبل الدخول
 لانها لا عدة لها قبله فلا تنصو الرجعة والموصوف والمشهد مستدركان
 على ما في النهاية وغيره قوله لقوله تعالى فاستسكن من بعد قوله اذا
 بعد قوله اذا طلقت النساء نطقوهن بعد لقن من قوله فاذا بلغن اجلهن المراد
 بلوغ الاجل انقضاء العدة اي بقرب انقضاء عدتهن للاجماع على ان لا رجعة
 بعد الانقضاء في الاية دليل على قيام النكاح لان الامساك استدانة العاقد
 لا اعاده الزايل وعلى شرعية الرجعة شات او ايت لان الامر مطلق في التقديرين
 وقوله تعالى وبعولتهن اخور ردهن طاهر في عدم توقف الرجعة على رضاها
 لانه تعالى جعله احوط مطلقا اي هو الذي له حق الرجعة وان ايت هي وابوها
 وحكمه استدراك الزوج ما وقع منه من التفريط في حقه من النكاح لا لغيره لانه
 له لغيره وهو احوط منه وفي اشتراط العدة اذ لا يكون بعدها بعلاد هو مما يدل
 على قيام النكاح ايضا قد مضى في باب ايقاع الطلاق ان اطلاق الرد لا يوجب
 كون البعل مجازا باعتبار ما كان لان الرد يصدق حقيقة بعد انعقاد سبب
 زوال الملك وان لم يكن زال بعد يقال رد البائع المبيع في بيع فيه الخيار للبائع
 كما يقال بعد الزوال يجوز رد المبيع بالعيب ولو تعارض ما كان حمل الرد على ذلك
 على انه مجاز يحافظ على حقيقة البعل او في من جعل البعل مجازا فظة على حقيقة
 الرد لتأثير ارادة حقيقة البعل بجعل الرجعة امساكا في قوله تعالى فاستسكن من بعد
 او نقول يمكن المحافظة على الحقيقة كون المراد بالرد الرد في الحالة الاولى وهي

وقف

كوفها بحث لا تحرم بعد مضي العدة فلا اشكال حينئذ اصلا قوله
 ولا بد من قيام العدة لان الرجعة امساك على الوجه الذي كان اولاً
 وهو الملك على وجه لا يزول بانقضاء المدة ولا ملكه بعد العدة ليستدام
 وكانه جواب عن مقدار تعديه كما وقع الاطلاق بالنسبة الى رضاها وعدمه
 كذلك هو بالنسبة الى قيام العدة وعدمها اجاب بان استراط قيامها ضروري
 لما قلنا قوله وهذا صريح الفاظ الرجعة صريح وكما به فالصريح راجعته
 في حال خطابها وراجعت امرائي حال غيبها وحضورها ايضا وراجعت
 ارجعتك ورجعتك ورددتك واستدرك في المحيط مسكنه منزله امساكها
 لعان هذه يصير مراجعها بلائيه وفي بعض المواضع يشترط في رد ذلك ذكر
 الصلة فيقول الي او الي كاحي او الي عصمتي ولا يشترط في الارجاع والمراجعة
 وهو حسن اذ مطلقه يستعمل لضد القول والكتابات است عندى كما كت وابت
 امرائي فلا يصير مراجعها الا بالنية لان حقيقة تصدته على ارادته باعتبار الميراث
 واحتلوا في الامساك والنكاح والتزوج فلو تزوجها في العدة لا يكون رجعة
 عندا في حنفية وعند محمد هو رجعة وعن ابي يوسف رواه ان قال ابو جعفر
 ويقول محمد نأخذ في النبايع عليه الفتوى وكذا في القننه وجه قوله
 في حنفية ان تزوج الزوج مطلقا لا يعتبر ما في صمته قلنا نحن لا نعبره باعتبار
 ما في صمته بل باعتبار لفظ الزوج مجازا في معنى الامساك وفي الذخيرة لو قال
 راجعتك بمهر الف درهم ان قبلت صح والا فلا لانها زيادة في المهر يشترط
 قبولها وفي الميرغينا في الحاوي قال راجعتك على الف قال ابو بكر لا يحل الا لغيره
 ولا يصير زيادة في المهر كما في الاقاله قوله ولا خلاف فيه من الامة كانه
 لم يعتبر قولي ما لك خلافا فانه ذكر في الجواهر في حصول الرجعة برأحمتك
 بلائيه قولان لما لك كما في نكاح المهازل قوله او يقبلها او لمسه بشهوة
 محتمل كون الشهوة قيد في المس لا فنيما لانه افرد النظر الى الفرج بقيد الشهوة
 فلو كان من غرضه التبرك في القيد لاقتصر على ذكره بعد التل في المبسوط والذكر
 القبول بشهوة والنظر الى داخل فرجها بشهوة رجعة ولم يقيد القبول
 في الكتاب وفي البدايع وهو قول محمد المرجوع اليه وفي بعض المواضع يكره
 القبول والمس غير شهوة فدلها انها لا يكونان رجعة وفي الخلاصة اجمعا

ش

ر

على انه لو مكها او قبلها بشهوة او لمسه بشهوة ثبتت الرجعة فقيده القبلة
بالشهوة كقولهم في الاستدلال ان الفعل يصح دليلا على الاستدانة والدلالة
انما تقوم بفعل يحصل بالنكاح اي يحصل حكمه به بفعله عدم اشتراطها في القبلة
لان القبلة مطلقا تختص حكمها به بخلاف المس والنظر فانها لا تختص به الا اذا
كانا عن شهوة لما يدكر فلا تكونان عن غير شهوة دليلا ولا يكون النظر بشهوة الى غير
داخل الفرج منها رجعة هذا ولا فرق بين كون القبلة والمس والنظر منها او منه
في كونه رجعة اذا كان ماصدا منها بطل ولم يمنعها اتفاقا فان كان اختلاسا منها
بان كان نائما مثالا لا يمكنه او فعلته وهو مكروه او معتوه ذكره شيخ الاسلام
الايمه ان على قول الى حنيفة ويثبت الرجعة خلافا لابي يوسف انتهى وعن
محمد كقول ابي يوسف وذكر ان ابا يوسف مع الى حنيفة وجه الاول الاعتبار
بالمصاهرة لا فرق في ثبوت حرمتها من كون ذلك منها او منه وكذا اذا دخلت
فرجه في فرجها وهو نائم او محنون كانت رجعة اتفاقا كالجارية بالمس بشرط
الخيار للبائع اذا فعل بالبائع ذلك في مده الخيار بنفسه البيع واليوسف فرق
بان اسقاط الخيار قد يكون بفعلها كما اذا جئت على نفسك والرجعة لا تكون
بفعلها قط وعن ابي يوسف ايضا انه قال في الجارية لا يسقط الخيار بفعلها
هذا اذا صدق الزوج في الشهوة فان انكر لا تثبت الرجعة وكذا ان مات
فصدقها الورثة ولا يعمل البينة على الشهوة لانها غيب كذا في الخلاصة ولا يكون
الحلوة ولا المسافرة بها رجعة الاعتد زفر واي يوسف في روايه وتكره المسافرة
بها نكراهة خروجها من المنزل وعن ابي حنيفة لا يكره وباني التلام في ذلك
قوله مع القدرة احتراز عن الاخرين ومحققا للسان قوله لا رجعة
بمنزله انما النكاح الى اخره الحاصل ان الخلاف هنا مبني على ان الرجعة تنسب
استدانة الملك القاهر او بسبب استحداث الحل الزايل قلنا بالاول وقال الثاني
وعلى هذا يثبت حل الوطى وحرمة فعله بعد ما يحل لغيره ملك النكاح من كل وجه وانما
يزول عند انقضاء افعده فكون الحل قائما قبل انقضاءها وعنده انشا النكاح من
وجه واستيفان وجه فثبت الحرمة احتياطا وعلى هذا ينبغي ان الاشهاد ليس بشرط
عندنا بشرط غده على قوله لانه انشا النكاح من وجه كذا في التحفة قوله
على ما نفعي قوله الايري انه سمي اسما كقوله وسنقره اي في اخر هذا

الباب وهو قوله ولنا انها اي الروحية قائمة الى اخره وهذا كمن تكلم
عليه قوله كما في اسقاط الخيار يحصل بالفعل المختص بالملك كمن باع امته
على انه بالخيار ثم وقبلها قبل انقضاء مده يكون دليلا على استدانة ملكه
فهي فيسقط خياره كما ان سقوط الخيار باستدانة ملك الرقبه يثبت بالفعل
كذلك استدانة ملك النكاح بعد سبب الزوال بل اولى لا يبيع معه بربل الملك
الى ثلثة ايام والطلاق يزيله الى ثلث حيض فكان اصح في زوال الملك من البيع
وبقولنا ان كثير من الفقهاء قالوا ان المندرج للمجامع رجعة عند من المسبب الحسن
البصري ومن سريين وطاوس وعطاء والزهرى والاوزاعي والثوري واسري
للمو حار والشعبي وسليمان السبي وقال مالك واسحق ان اراد به الرجعة فهو
رجعة قوله خصوصا في الحره فانه لا سبب لهما فيها مطلقا الا النكاح خلا
الامة فالحاصل فيها بامر من قوله وغيرها كالحاشنة والشاهد على البر
قوله ولو كان اي النظر الى غير الفرج رجعة لطلاتها لان مقصوده اطلاق
وهذا التعميم يفيد ان النظر الى غيرها لا يكون رجعة وبه صرح في نكاح الزنا
واختلعهوا في الوطى في الدبر اشار القدوري الى انه ليس برجعة والغوى
على انه رجعة اذ هو من شهوة وزيا دة لا يرفع الرجعة بعد ثبوتها ورجعة
المجنون بالفعل ولا تنفع بالقول وقيل بالعسر وقيل بمما لو طلقها بعد
الحلوة هم قال وطبقها وانكرت له الرجعة ولو قال له ادخلها لا رجعة
له عليها وتعليق الرجعة بالشرط واصلها في وقت في المستقبل باطل كالنكاح
والمسحب ان يراجع بالقول وفي الينا بيع الرجعة سنية وبدعيه فالسنية
بالقول قوله وهو قوله مالك المذكور في كتبهم انها تنفع بلا اشهاد
وانه مندوب اليه كقولنا فكان ما ذكره المصنف روايه عنه وكذا المفسر
الي الساعى قوله له غير محمول به عند اصحابه فانه قال في المبسوط وفي الجديد
لشائعي الاشهاد مستحب في الروضة لهم ليس بشرط على الاظهر قوله ولنا
اطلا والنصوص في الرجعة من غير شرط الاشهاد كقوله تعالى الطلاق مرتان
فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقوله فامسكوهن بمعروف وقوله تعالى
مولى لهن اخير ردهن وقوله فلا جناح عليهما ان يراجعا وقوله صلى الله
عليه وسلم مرا بكم فليراجعا فلهذا النصوص ساكنة عن قيد الاشهاد

ف

دانت

ح

فاستراطه اثبات بلاد ليل وما يلي وليس بدليل عليه اذا الامر فيه للذب
بدليل انه قول الرجعة بالمفارقة في قوله تعالى فاستكوهن معروفوا
فارقوهن معروف ثم امر بالاشهاد على كل منهما فقد امر بشين في عملين
ثم امر بالاشهاد على كل منهما بلفظ واحد وهو قوله واشهدوا او اللفظ الواحد
لا يراد به معناه الجمع كالوجوب فيما يحزن فيه والمجازي كالندب فاذا ثبت
اراده احدهما بالنسبة الى احدهما لزم ان يراد به ايضا ذلك بالنسبة الى الآخر
والا لزم تعميم اللفظ في الجمع والمجازي وهو ممنوع عندنا وقد ثبت ارادة
الندب به بالنسبة الى المفارقة فلزم ان يراد به ايضا بالنسبة الى الرجعة فيكون
الندب المراد به شاملا لهما وهذا على قولنا اما الثاني فيجوز الجمع بينهما
فلا يفسد هذا عليه الا بامتناع الاصل المذكور وقد بيناه على وجه يدعي
فيما كتبناه في الاصول ومع هذا التقرير لا حاجة الى ايراد ان القرآن في النظم
لا يوجب القرآن في الحكم فكيف قلتم به هنا والاشتغال بحوايه المتأمل **اصلا قوله**
كذلك تقع في المعصية قيل عليه لا معصية بدون علمها بالرجعة ودفع بالها اذا
تزوجت بغير سوال تقع في المعصية لتقصيرها في الامر واستشكال من حيث ان
هذا الحجاب سوال عليها واثبات المعصية بالعلم بما ظهر عندها وليس سوال
الا لدفع ما هو متوهم الوجود بعد تحققه فهو وزان اعلامه اياها اذا
هو ايضا لمثل ذلك فاذا كان مستحبا لانه يصرف في خالص حقه فكذلك اسوالها يكون
مستحبا لانه في النكاح كذلك ولوراجعها ولم تعلم فتزوجت باخر في امرأة
الاول او لا قوله واذا انقضت العدة الى اخره هنا سلبان الاول اذا لم يظهر
رجعتها في العدة حتى انقضت فقال بعد العلم بانقضاءها كنت راجعتها فيها والثانية
ما قبل العلم راجعتها على سبيل الانشاء اما الاول فاما ان يكون المرأة امه او حرة
وكل منهما اما ان تصدق او تكذب في الحرية ان صدقته ثبتت الرجعة لان النكاح
يثبت بتصادقهما فالرجعة اولي وان كذبت لا تثبت لانه اخبر والخبر مجرد
دعوي فذلك يصحها بعد ظهور انقطاع ملكه ومجرد دعوي ملك في وقت لا
ملك انشاء فيه لا يجوز قبولها مع انكار المدعي عليه الابينة بخلاف ما اذا
كان ذلك في وقت ملكه فيه انشاءه كان بقوله في العدة كنت راجعتها اس
ثبت وان كذبت لانه ليس منهما فيه لتكتمه من ان ينشاء في الحال او يجعل

دخل بها الاول اولاً

ذلك انشاء ان كانت الصيغة تحمله فصار كما لو قيل اذا اخبر قبل العزل
بييع العين يصدق ملكه الانشاء وبعد ما بلغه العزل لو اخبر بعده سابقا
وكذا به المالك لا يعقل قوله الابينة لانه منهم حيث لم يخبر قبل ذلك لم يخلو
المراه اذا كذبت بل تذهب الى حالها بلا من عندنا في حيفه وهي احدي الاشيا
السته التي لا من فيها عنده وفي الامة ان كذبت وصدقه المولى بالقول لها
عندنا في حيفه خلافا لهما وان صدقته وكذب المولى فعندها القول للمولى
واحد في قولنا في حيفه والصحيح انه كقولها وسياتي وجه الاقوال في الكتاب
فانه فضل من قوله للحره ومن قوله للامة بالمسلة الثانية وهي اذا قال قبل
الانقضاء فلنواقفه مقول واما المسلة الثانية فان قالت بحجية انقضت
عدتي مفسو لا ثبتت الرجعة اتفاقا لانهما متهمه في ذلك نسب سكوتها
وعدم جوابها على الفور ولو قيل وجب احالة على اقرب حال للتكلم وذلك
حال سكوتها فيضاد اليه وهو بعد ثبوت الرجعة امكن وان قاله موصولا
بكلامه لا تثبت عندنا في حيفه ولا يخفى ان هذا مقيد بما اذا كانت المدة
تحمّل الانقضاء فلو لم تحمله ثبتت الرجعة الا ان ادعت انها ولدت وثبت
ذلك وعندها تنقح الرجعة لانه انشاء حال قيام العدة طاهر بقاها
ظاهرا ما لم يقر بانقضائها فثبتت كما ثبتت الطلاق لو قال بالطلاق فقلت بحجية
انقضت عدتي لحقتها طلقه اخري وابو حنيفة يمنع قيامها حال كلامه
لانها امينة في الاخبار شرعا فوجب قبول اخبارها واقرب زمان يحال
عليه خبرها زمان تكلم فتكون الرجعة بقارئة لانقضاء العدة فلا يصح كما
لا يقع الطلاق في قوله انت طالق مع انقضائه وتكرار هذا الواقع يخرج
كلام الرجل مع قولها انقضت عدتي ببيع الا ثبت الرجعة وسلبه الطلاق
المعسر لهما عليها ممنوعه فلا يقع عنده قيل والاصح انه يقع لانه موأخذ
به لا قراره بالوقوع في حق نفسه ولا يخفى ان هذا انشاء وليس باخبار لكون
اقرارا فاذا اظهر انه انشاء في وقت لا يصح ببيع ان لا يقع نعم لو عرف ان
مستغنى الفقه كون ايقاعه وحدي حال الانقضاء فلم يقل لا اعتبر هذا
بل وقع لونه حسد لانه مقرر على نفسه والاوجه فيما ادعي صحته ان يطلق
ونحوه من انت طالق طاهر في الاخبار والانشاء تحمله لتقديم الطلاق

الاول وراحتك العكس فان لم يسلم هذا فالقول على المنع يستلزم
 لها بالاجماع على ان عدتها كانت منقضية حال اخبارها والفرق لا في
 حقيقته بين هذه وبين الرجعة حيث لم تستلزم عندك انه لم يراجعها
 في العدة ان الزام التمس لفائدة الكول وهو بدل عندك وبذلك الاستماع
 عن الزوج والاحتباس في منزل الزوج جائز بخلاف الرجعة وغيرها من
 الاشياء الستة فان بدلها لا يجوز ثم اذا انكثت هناك الرجعة بنا على
 ثبوت العدة لنكولها ضرورة كثرة النسب بشهادة القابلة بنا على
 شهادتها بالولادة قوله واذا قال زوج الامة بعد انقضاء العدة
 قد كنت راجعها وصدقه المولى وكذبته الامة فالقول لها عنده قال
 للمولى لانه اقرب ما هو خالص حقه وهو منافع يضعها للزوج فيقبل كما لو اقر
 عليها بالنكاح ولا يخفى قيام الفرق بين اقراره عليها بالنكاح واقراره بان
 الزوج راجعها في العدة لانه يفرد بانكاحها حال غيبتها وعدم ادائها فيقبل
 اقراره بخلاف اقراره بتعديده الزوج في دعوى المراجعة وهو يقول ان حكم
 الرجعة من الصحة وعدمها يبنى على العدة من قيامها وانقضائها وهي امينة
 فيها صدقه في الاخبار بالانقضاء والبقا لا قول للمولى فيها اصلا فكذا فيما
 يبنى عليها وفيه نظر ان لا ملازمة حكمها العقل من كون القول قولها في
 العدة ومن كونه لها فيما يبنى عليها الا اذا وقع لازما لوجود قولها في العدة
 قول اي بان تدعى فيها الثبوت او الانقضاء فثبتت الرجعة وعدمها لازما
 لذلك لان كون القول قولها فيها يثبت الا لاجل ان القول لها في المستلزم
 لا لمعنى تقضيته فيها وهذا لا يقتضي سماع قولها في الرجعة ابتداء كما هو
 هنا فانها لم تدع في العدة دعوى تخالفها فيها الزوج بل اتفقا على انقضائها
 ووقت انقضائها وانما ادعى في حال لا ملك له عليها انه راجعها قبل
 الانقضاء وهي منكرة ان يكون فعل ذلك فلا يقبل عليها قوله ولو كان على
 القلب بان كذبه المولى وصدقته فالقول للمولى بالاتفاق قوله في الصحيح ان
 عمالي انما يبيع انه على الخلاف ايضا وقال بعض اصحابنا لا يقتضي بشي حتى يتفق المولى
 والامة ويجب ان يكون معنى هذا الا حكم بحد الرجعة الا اذا اتفقا اذ يستحيل
 ان لا يقتضي الرجعة ولا بعد مهاد في المبسوط لا تثبت الرجعة بالاتفاق ولم يقل

في الصحيح ووجه الفرق لا في حقيقته ان الفرق هنا منقضية العدة في
 الحالة ويستلزم ظهور ملك المولى المتعة ولا يقبل قولها في ابطال خلاف
 الوجه الاول وهو ما اذا كذبه وصدقه المولى لانه بالصدق لا يقر بقيام
 العدة عند الرجعة ولا يظهر ملكه مع العدة ليقبل قوله قوله وان قالت
 قد انقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم ينقض فالقول قولها لانه امينة
 في ذلك اذ هي العالم به دون غيرها اي بالانقضاء ولا يقبل قولها في حايض
 حتى لا يحل قربانها للزوج ولا للسيد ولو قالت ولدت تعني انقضت بالولادة
 لا يقبل الا لئلا يسهل او اسقطت سقطا مستبين بعض الخلق للزوج اربط
 يسهلها على انها اسقطت هذه الصفة بالاتفاق ولا فرق في هذا بين الامة والحر
 قوله او يضي عليها وقت صلاة اي بان يخرج وقتها الذي طهرت فيه فتصير
 دينيا في ذمتها فان كان المظهر في آخر الوقت فهو ذلك الزمن السير وان كان
 في اوله لم يثبت هذا حتى يخرج لان الصلاة لا تصير دينيا الا بذلك وعلى هذا
 لم يثبت في وقت مهيئ بعد الشروق لا تنقطع الرجعة الى دخول وقت العصر
 قوله بخلاف ما اذا كانت كتابية فانه لا يتوقع في حقها اماره على الخروج
 من الحيض زائدة على مجرد الانقطاع لان الغسل والصلاة ليسا واجبين
 عليها بمجرد الانقطاع وان كان لما دون العشرة حل وطبها وانقطعت
 رجعتها موكلة وتنقطع اذا اتممت وصلت اي فرضا او نفلا عند اي حنفية
 واني يوسف رحمهما الله تعالى قوله حتى ثبت به الاحكام برفع ثبت لان
 حتى هنا ليست للغاية بل للتعليل والمراد بالاحكام جواز الصلاة والتلاوة
 ودخول المسجد ومس المصحف وهذه الاحكام الغسل فكان التيمم مثله ثم انقضا
 الرجعة مما يؤخذ فيه بالاحتياط ولذا الواعشلت وبقيت لمعة انقطعت
 وكذا الواعشلت بسور الحار مع وجود الماء المطلق ولم يتم تنقطع الرجعة
 مع عدم جواز الصلاة به فانقطاعها بالتيمم به يجوز الصلاة اولى ولا يشك
 عليه انه لا يحل لها الزوج باخرا بالاتفاق لان التيمم وان قام مقام الغسل فهو
 اضعف منه والاحتياط في الزوج عدم جواره معه وفي الرجعة انقطاعها
 معه حتى لا ياتها رجل في شبهة قوله ولما انه ملوث غير مطهر اي حنفية
 لاشرا كذا في الدراية وتفصل هذا المقام ليندفع ما يخال من المناقضة

في الصحيح ووجه الفرق لا في حقيقته ان الفرق هنا منقضية العدة في
 الحالة ويستلزم ظهور ملك المولى المتعة ولا يقبل قولها في ابطال خلاف
 الوجه الاول وهو ما اذا كذبه وصدقه المولى لانه بالصدق لا يقر بقيام
 العدة عند الرجعة ولا يظهر ملكه مع العدة ليقبل قوله قوله وان قالت
 قد انقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم ينقض فالقول قولها لانه امينة
 في ذلك اذ هي العالم به دون غيرها اي بالانقضاء ولا يقبل قولها في حايض
 حتى لا يحل قربانها للزوج ولا للسيد ولو قالت ولدت تعني انقضت بالولادة
 لا يقبل الا لئلا يسهل او اسقطت سقطا مستبين بعض الخلق للزوج اربط
 يسهلها على انها اسقطت هذه الصفة بالاتفاق ولا فرق في هذا بين الامة والحر
 قوله او يضي عليها وقت صلاة اي بان يخرج وقتها الذي طهرت فيه فتصير
 دينيا في ذمتها فان كان المظهر في آخر الوقت فهو ذلك الزمن السير وان كان
 في اوله لم يثبت هذا حتى يخرج لان الصلاة لا تصير دينيا الا بذلك وعلى هذا
 لم يثبت في وقت مهيئ بعد الشروق لا تنقطع الرجعة الى دخول وقت العصر
 قوله بخلاف ما اذا كانت كتابية فانه لا يتوقع في حقها اماره على الخروج
 من الحيض زائدة على مجرد الانقطاع لان الغسل والصلاة ليسا واجبين
 عليها بمجرد الانقطاع وان كان لما دون العشرة حل وطبها وانقطعت
 رجعتها موكلة وتنقطع اذا اتممت وصلت اي فرضا او نفلا عند اي حنفية
 واني يوسف رحمهما الله تعالى قوله حتى ثبت به الاحكام برفع ثبت لان
 حتى هنا ليست للغاية بل للتعليل والمراد بالاحكام جواز الصلاة والتلاوة
 ودخول المسجد ومس المصحف وهذه الاحكام الغسل فكان التيمم مثله ثم انقضا
 الرجعة مما يؤخذ فيه بالاحتياط ولذا الواعشلت وبقيت لمعة انقطعت
 وكذا الواعشلت بسور الحار مع وجود الماء المطلق ولم يتم تنقطع الرجعة
 مع عدم جواز الصلاة به فانقطاعها بالتيمم به يجوز الصلاة اولى ولا يشك
 عليه انه لا يحل لها الزوج باخرا بالاتفاق لان التيمم وان قام مقام الغسل فهو
 اضعف منه والاحتياط في الزوج عدم جواره معه وفي الرجعة انقطاعها
 معه حتى لا ياتها رجل في شبهة قوله ولما انه ملوث غير مطهر اي حنفية
 لاشرا كذا في الدراية وتفصل هذا المقام ليندفع ما يخال من المناقضة

للاوهام من غير ما فيه بالملك العلامة مصليا على سيدنا نبينا محمد افضل
الرسال عليه افضل الصلاه والسلام فنقول هذا البحث له ثلث موارد في الفقه
اولها باب السمع في البحث مع الشافعي في جواز الفرائض المقتطعة به بيمين واحد
عندنا خلافا له وهو سمي على ان اليمين طهارة مطلقة او لا يقال انها ضرورية كثبتت
ضرورية اذ المكتوبة فتتقدر بعد زعمها فلا تبقى بعدها فانفقنا بيميننا في جوابه على
انها مطلقة تجعل عمل المام باق شرطه وصرح في النهاية في تقريره بان السمع
مزيل للحدث من كل وجه ما بقي شرطه وهو العدم كالمال الا انه بالما مقدرا الى
وجود الحدث وهذا الى شيئين الحدث والماتانينها باب الامامة في مسئلة
اقتدا المتوفى بالميت فافترقوا فيها فقال محمد بن ضروريه فلا يجوز اقتدا المتوفى
به وقال المطلقة فجوزوا ثلثها هنا فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا اكلتهم فترى
لمحمد وجهان من المناقضة اخذها قوله في الامامة ضروريه بعد ما اتفقوا عليه
في جواب الشافعي من انها مطلقة والماتانين ان بعد ما قال في الامامة الحاضرة ضروريه
قال هذا مطلقه والحاجة من المناقضة وهو قولها هنا كرمطلقة وهنا ضروريه
ملوثه وكثير من الشارحين ياخذ في تقرير قولها انه لا يزيل الحدث بيمين
ولهذا عند رويه الماتانيننا بالحدث السابق فقد ناقضوا جميعا والجواب
انه لا شك ان في السمع جهة الاطلاق وجهة الضرورة وفيه ايضا انه ملوث في نفسه
مغير لا يظهر اي لا ينطفئ معنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالماتانين الى غاية
احد الامر من وجود الحدث او الماتانين معنى الضرورة ان شرعيته ضرورية اذ
المكتوبات وعدم نفوتها وتكثير الخيرات عند عدم الماتانيننا هذا الذي اكرمه الله
ولذا كان من الخصائص وهذا لا يقتضي الاطلاق في الاطلاق اذ حاصله انه بيان
سبب شرعيته ولما شرع للضرورة والحاجة التي ذكرنا شرع كما شرع استعمال الماء
وانما يفسد ضعفه واخطاؤه عن التطهير بالماء واما كونه ملوثا ونغير فهو سبب
عدم شرعيته ابتداء لما احتج بكون المكلف بخيرا بين الماء والتراب ابتداء فانه لما
كان المقصود من شرعيه الوضوء تحيين هية الاعضاء الطاهرة وتنظيفها للقيام
بذكر الرب جل وعلا والتراب لا يفيد ذلك بل ضده لم يشرع الا للضرورة
للمتحقق من الحاجة الى الادامع عدم الماتانيننا صلى الله عليه وسلم فذكر
الملوث وعدم تطهيره في نفسه ذكر سبب كونه شرعا للحاجة المذكورة اذا

علم هذا فنقولهم مع الشافعي انها مطلقة اي تزيل الحدث ويستباح به كل ما
يستباح بالماء على الوجه الذي يستباح به لينتفي به قصر الحجة به على فرض واحد
لاننا في قولهم الحاضر روية على ما سمعت ممن قال انها مطلقة في موضع وقال
في اخرها ضروريه لم تكن مناقضا اصلا قول من ذكر في تقريره انه لا يرفع بيمين
حاصله فرق بينه وبين الماتانين الماتانين رفعه بيمين وهذا يرفع طنا للحلا
في ان الحدث امر حقيقي او مجرد ما نفعه فعلى الاول لا يرفع الا الماتانين
قيل به صار محل اجتهد غير ان الراجح هو الظن الثاني لما قدمنا في باب السمع
من الحدث والمعنى وهو انه لم يقدّر احد على اثبات ان الحدث وصف حقيقي قائم
بالاعضاء اذ على نفس الماتانين الشرعيه وعلى هذا فلا اشكال في ارتفاعه بالسمع
وتكون الحدث يظهر بعينه عند رويه الماتانين لا يستلزم عدمه اذ قد منا ان الحدث
اعتبار شرعي فله ان يقطع ذلك الاعتبار الى غاية ما يعبر بعينه عند رويه الماتانين
والدليل الملقى الى هذا كون رويه الماتانين لا يعقل وجه قولها نفسها حدثا ثم النظر
في وجه تعين كل منهما احدى الجهتين بخصوص ذلك الموضع الذي عينه فيه فاما
وجه تخصيص محمد فهو انه رأى وجوب الاحتياط في الموضعين فالاحتياط في
اقتدا المتوفى بالميت لا يصح ولا يعمل هذا الا حجة الصرون فاعتبرها فيقول
لما كانت ضرورية حيث كانت تنقضي بوجود الماء لا تثبت الامع عدمه كانت
ضعيفة بالنسبة الى طهارة الماتانين كون الاقدا والحالة هذه بنا القوي على الضعف
وفي الرجعة الاحتياط في انقطاعها ولا يعمل الا حجة الاطلاق فاعتبرها هنا
وهي الماتانين الحكم في الموضعين لم يكن من عكس الماتانين فيما يد والباقي بعد هذا
انما هو النظر في الترجيح في الخلافتين في الحكم وعندني ان قولها في الاقتدا احسن
من قوله محمد وقوله محمد في الرجعة احسن من قولها لان الضعف الكان في طهارة
السمع لم يظهر قط له اثر في شي من الاحكام عندنا فعملنا انه شيء له في نفسه يجوز
اقتدا المتوفى به وتنقطع به الرجعة خصوصا والاحتياط في ذلك واجب هذا
ولما يل ان يقول اشتراط الغسل بعد الانقطاع لتام العادة قبل العشرة برء
الدليل وهو قوله تعالى ثلثة قروا ولخلوة عن اشتراطه فاشترطه لا نقضا العدة
يرده التصرف ان اجيب بان يقين الانقضاء منتف لغرض انه ليس اكثر المحيض
واحتمال عود الدم دفع بان هذا الاعتبار الزايد لا يجدي قطع هذا الاحتمال

لا في الواقع ولا شرعا لانها لو اغسلت ثم عاد الدم ولم يجاوز العشرة كان
له الرجعة بعد ان قلنا انقطع الرجعة فكان الحال موقوفا على عدم العود
بعد الغسل كما هو كذلك قبله ولو راجعها بعد هذا الغسل الذي قلنا ان به
تنقطع الرجعة ثم عاودها ولم يجاوز العشرة صحت رجعتها وكذا الكلام في السهم
فليس جواب المسئلة في الحقيقة الا مقيدا هكذا اذا انقطع لاقبل من عشرة ولم
يعاودها او عاودها وتجاوزها ظهر انقطاع الرجعة من وقت الانقطاع لا نقضا
العدة اذ اذكر حتى لو كانت تزوجت قبل الغسل ظهر صحة وان عاودها ولم
يتجاوزها فالاحكام المذكورة بالعكس والله اعلم قوله والاحكام الثابتة ايضا
اقتضاه ان جلد دخول المسجد والقراءة من ضرور جمل الصلاة ومقتضاه وكذا المس
لانه قد احتاج الى سن المصحف للقراءة في الصلاة لسيان او غلط او زيادة ايقان
وكذا مسجدة الصلاة ركن من الصلاة وقد يجب في الصلاة لنا قوله وقيل بعد الفراغ
ليتقرر الحكم بجواز الصلاة قال في المبسوط وهو الصحيح فان ضاها قبل الفراغ محتمل
الاحتمال روية الما فيها ولو سمعت وقرأت او مست المصحف او دخلت المسجد قال
الكرخي تنقطع به الرجعة لان صحة هذه حكم من احكام الطاهرات وقال الرازي لا يقطع
به قوله وان كان اقل من عضو انقطع وذلك نحو الاصبع كذا في المحيط والنيابيح
وكذا بعض الساعد والعضد والعضو الكامل كاليد والرجل قوله والقياس في
العضو الى قوله والقياس فيما دون العضو الحاصل ان الحكم الثابت في العضو وما
دونه استعان بالقياس في العضو ان تنقطع لان الاكثر حكم الكل وفي بعض العضوات
لا ينقطع لانها لم يخرج الى حكم الطاهرات ولا يحكي تأني كل من القياسين في كل من
العضو ومادونه بمعنى ان يتعارض في كل منهما قياسان قياسان للاكثر حكم الكل
فيوجب انقطاع الرجعة وقياس بقا الحدث بعينه فيوجب عدم انقطاعها وبني
وجه الاستحسان على اعتبار القياس الثاني اذ حاصله اعتبار ظهور عدم اصابه
المالشي وعدمه فاذا ظهر عدمه لم ينقطع الرجعة واذا ظهر ثبوت اصابه انقطع
عمران ظهور الركبة يتحقق في العضو لاني الاقل على ان كون للاكثر حكم الكل قياسا
ممنوع بل انما يحكم به في مواضع خاصة مخصوصة لا ليل فيها لانه مطرد شرعا معه
م وجه التفصيل المذكور انما دون العضو بقياس الحفاذ اليه بعد اصابه الماء
غير بعيد ويتقدرة تنقطع الرجعة حكم بانقطاعها بنا على هذا الاحتمال احتياطا

7
ولم يحز لها ان تزوج باخر حتى تفصل ذلك الموضع احتياطا في امر الزوج
حتى انها لو تيقنت عدم اصابه الما بان علمت قصدتها الى اخلاذ ذلك الموضع
عن الاصابه قلنا لا تنقطع الرجعة بخلاف العضو الكامل فان احتمال جفافه
بعد الاصابه يبعد فيه جدا لان الغفلة عنه ممن هو يصدد عنهم جميع الاعضا
في غاية البعد فلم يظهر اثره فلم تنقطع قوله وعن ابو يوسف ان ترك المضمضة
والاستنشاق ترك العضو الواو بمعنى او اذ تركه كل بانفراده ترك عضو عنه
وهو قوله يحد كترك ما دون العضو قوله لان في فرضيتها اي في فرضية
المضمضة والاستنشاق في الغسل اختلافا فعلى تقدير الافتراض لا تنقطع
الرجعة وعلى تقدير السنة تنقطع فقطعنا هاهنا ملاحظة هذا الاحتمال احتياطا
ولو بقي احد المتخيرين لم تنقطع الرجعة قوله ومن طلق امراته وهي حامل او
ولدت منه قبل الطلاق ثم طلقها وقال لم اجمعها فله الرجعة لان الحمل
متى ظهر بعد العقد في مدة يتصور ان يكون منه بان تاتي به لسنة اشهر
فصاعدا من يوم التزوج جعل منه شرعا قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش
واذا جعله الشارع منه فقد اترله واطيا وبطل زعمه في عدم الوطى المستلزم
لا قران بعد حق الرجعة له بتكذيب الشرع اياه في ذلك حيث حكم ثبوت السب
فله الرجعة مادامت في العدة وهذا لعدم تعلق حق احد بسبب اقراره ذلك
بخلاف ما لو اقر بعين في يد غيره لانسان ثم اشتراها ثم استحققت فاخذت منه
قبل ان يقضى لها للمقر له وصلت اليه بسبب من الاسباب حيث يوترق تسليمها
للمقر له وان كان ملة با شرعا بالحكم المستقيم بصحة الرجوع له بخلاف ما لو قال
في عبد انسان انه حرا الاصل او اعنته مولا وكذبه المولي ثم اشتراه حكم بصحة
الشرا وخبر به العبد مع ان الحكم بصحة الشرا فرع تكذيبه فالخاصل ان تكذيب
الشرع اقرار بما يستلزم بطلان حوله تكذيب في الازم فينتقيان واذا انشئ
عدم الوطى والرجعة ثبت وجودها فعاد حقه في الرجعة بخلاف اقراره بما
ثبت به الغير فان تكذيب الشرع يقصره على حق نفسه فمضى لازم المرتفع
بالتكذيب كما لو تكذب فلذا كذب في اقراره بالخبر وثبت الحكم لها وفي استحقاق
المقر له بالعين مع تكذيبه بالحكم المستقيم فان قلت كيف يتصور وجود الملزوم
مع تحليف الازم وان كان لازما شرعا لان تخلفه يبطل اعتبار الشرع اياها

وقد فرض اعتباراً لازماً فالجواب ان الاستناع في اللزوم العقل أمّا
الشرعي فقد حكم الشرع باللزوم على تقدير تفتتصر الملازمة عليه وهنا
كذلك فانه حين اقرب بالعين لفلان ثبت ان فلانا احو لها من غيره فاذا
كذب الشرع بالعصا به المستحق في اقراره انه لفلان ثبت انه ليس لفلان
بالنسبة الى المستحق فقط وانه له بالنسبة الى المقر ثبت اللزوم على هذا
الوجه وله الا ترى انه ثبت لهذا الوطى الاحصان اي الوطى الذي ثبت
بتكديب الشرع اياه والاحصان له مدخل في ايجاب العقوبة فلان ثبت
به الرجعة ولا مدخل لها في العقوبة اولى قوله وتاويل مسألة الولادة
ان نكاح قبل الطلاق اي في مدة يصح بان تملكه اشهر فصاعدا من يوم
النكاح كما قد منا واغلق بابا المناسبا غلق بابا في ارضي لا بالواو
لان كلاهما تفصيل للحلوة لاستقلاله باتباعها لا بما من لها قوله لان
تأكد الملك بالوطى اذ بعده تبيين بالطلاق لا الى عدة وشرط الرجعة العدة
وقد اقر بعده فصار مبطلا حتى نفسه من الرجعة قوله ولم يصح مكديبا
شرعا الى اخره جواب عما يقال انه هنا ايضا صار مكديبا شرعا حيث لزمه
تمام المهر بنا على صحة الحلوة والحكم بذلك شرعا انزاله واطيا شرعا منع
كونه بنا على ذلك شرعا او على ما استلزمه بل هو بنا على تمام تسليم المبدل وهو
يصنعها بالتخلية التي هي وسعها ولو توقفت لزوم كمال المهر على غير ذلك مما ليس
هو فعلها لتضررت فلم يكن مكديبا شرعا ونجبا لعدة عليها مع ذلك لاحتمال كذبه
او كذبها والعدة مختصة في اتيانها لان انقضائها يستلزم حلها للزواج
في حق الشرع فلا يبعد قاضي ابطالها فتصير العدة قايمة شرعا ولا رجعة عليها
فلما تقم الحلوة هنا مقام الوطى لما اوجب ذلك وقول امام الحرمين ان العدة
تستدعي سببا في الشغل مردود بالابسية والصغيرة ولو قال جامعها كان
له الرجعة وان كذبته المرأة في الوطى قوله خلافا لفصل الاول فيصل بقوله
لم يصح مكديبا شرعا وعني به ثبوت النسب بظهور الحمل حال الطلاق او بالولادة
قبل الطلاق كما هو حكم المسئلة المتقدمه بتكديب الشرع له في قوله لم اجتمعها
حيث جعله واطيا حكما لان الرجعة تنبني على الدخول وقد ثبت ثبوت
النسب لانه لا نسب بلا ما ثبتت قوله معناه بعد ما خلا بها ولو قال لم اجتمعها

قوله ٩

اي مطلقها لم راجعها لا تصبح الرجعة لا عترافه بعدم الوطى فلو جات بعد
هذه الرجعة بولد لا قبل من سنتين من وقت الطلاق صحت اي ظهر صحتها
قوله لان على اعتبار الماني وهو انزاله واطيا بعد الطلاق وحسبنا بالصلف
في العبارة ان يقول بان على الاعتبار الماني يحرم الوطى لزوال الملك بنفس الطلاق
على زعمه في عدم الوطى اذ المودي على عبارته هذا على اعتبار انزاله واطيا بعد
الطلاق يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطى قبله فيحرم تحصيل المقصود من
هذه بتكليف بعد توهم خطاها قوله والمسلم لا يفعل المحرام فان قيل والظاهر
ايضا انه لا يكدب فالجواب لا بد من احدا الاعتبارين وعلى الاول يلزم كذبه وعلى
الماني يلزم الرني وهو اعظم من مثل هذه الكذبة قوله وهو ان يكون بعد سنة
وان كان اكثر من سنتين ان فيه للموصل فاذا ان قوله بعد سنة اشهر معناه
اي فصاعدا اقل من سنتين او اكثر وان كان عشر سنين ما لم تقرب بانقضاء العدة
لان الماني يضاف الى علوق حادث بعد الطلاق في العدة لان امتداد الطهر لاقايه
له الا الاياس وبه يصير مرجعا بخلاف ما ذكر في كتاب الدعوى ان المطلقة
طلاقا رجعيها لو ولدت لا قبل من سنتين بيوم لا يكون رجعة وفي اكثر من سنتين
يكون رجعة لاحتمال العلوق قبل الطلاق في الاول دون الماني فان هذا الامكان
سقط هنا لانها اذا كانا من بطنين كان الماني من وطى حادث البتة بخلاف ما
اذا كان منهما اهل من سته اشهر فانها حينئذ من بطن واحد لم يقع دليل
بوجوب الحكم يكون الماني من وطى على حدته بعد الطلاق الواقع بولاده الاول فلم
يثبت الرجعة لانها بالوطى الكائن بعد الطلاق قوله وان قال كلما ولدت ثابت
طالق فولد ثلثة اولاد في بطن مختلفه وهو ان يكون من كل ولد من سته اشهر
فان كان اقل فيما تو مان يقع طلقان بالاولى من لا غير اذ بالثالث تنقضي
العدة ولو كان الاولان في بطن والثالث في بطن يقع بطلقه واحد بالاول
لا غير وتنقضي العدة بالماني ولا يقع بالثالث شي ولو كان الاول في بطن والماني
والثالث في بطن تقع ثلثان بالاول والماني وتنقضي العدة بالثالث فلا يقع
به شي واذا كانوا في بطن قالوا للماني رجعة وكذا الثالث لانها اذا جات الاول
تقع الطلاق لوجود شرطه ودخلت في العدة وبالماني صار مرجعا لما
بينما ان العلوق بوطى حادث في العدة فيصير مرجعا قوله وبالماني صار

ولاء

مراجعتها طهر به الرجعة سابقا ثم يقع بالناسي طلقه بانه لا الهن
 بطل المقتضية للتكرار ودخلت في العدة وبالولد الثالث تظهر رجعة على
 ما ذكرنا ونقع النكاح بولادته ولا يلزم الحكم بالوطي في النفاس وهو محرم لان
 النفاس لا يلزم له كية خاصة فجاز ان يكون نجسة وجاز الا ترى شيئا أصلا
 على ما تقدم في الحيض فلم يلزم الحكم بالوطي بولده تنشوف وتنشوف داخل لوجه
 والبرز عام من شفت التي خلوته ودينار مشوق اي مجلو وهو ان تجلو وجهها
 ونقله بولده اذ النكاح قائم بينهما وكذا لجميع احكامه من التوارث ولو قال كل امرأة
 لي طالق تدخل هذه المطلقة فتطلق سوي المسافرة بها فالحكم على الزوج لنصرفها
 على خلاف القياس وهو قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن نزلت في الرجعية لسياق
 الآية وهو قوله تعالى لا ترى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي يبدوله ان يراجعها
 ولحرمها هذا النص لم يجعل رجعة لان الرجعة مندوبه والمسافرة بها حرام قيل
 ولا دلالتها لان الكلام فيمن يصرح بعدم رجعتها او ورد عليه ان القيل بشهوة
 ونحوه يكون نفسه رجعة فان نأدي على نفسه بعدم الرجعة وجوابه الفرق بالحلل
 والحرمه كما قلنا وكما لا محل لها السفر لا محل للخروج بها الى ما دونه لان الحرمه
 ليست منوطه بالسفر بل بالخروج وكما يكره السفر لها يكره الخلوة اذ قد ينظر بطرا
 بصيرته مراجعته هو لا يريد الرجعة مطلقا اخرى مودي الى بطول العدة عليها
 وذلك حرام ولا السخى انما يكره الخلوة اذا لم يامن غشيا فاد بصير مراجعته
 بغير اشهاد وهو مكروه ومعنى هذا انه ان امن لا يكره وان كراهه الخلوة حينئذ
 تنزهه فلم يلتفت شمس الامه الى التعليل باحتمال النظر الذي يصير به مراجعته كانه
 لبعده جد حيث كان انما هو النظر الى داخل الفرج وقيل ان يقع مع الخلوة حتى ان
 الانسان يكون مع زوجته التي هي في غصته سنين لا يقع له هذا النظر الا ان
 تعدد قصد حالة الجماع لكن الوجه الذي ذكره المصنف وهو قوله ولان تراخي
 عمل المبطل يعني الطلاق وعمله قطع النكاح لحاجته اي لحاجة الزوج الى المراجعة
 فاذا لم يراجعها حتى انقضت المدة اي العدة ظهر انه لا حاجة الى الرجعة فبين
 ان المبطل عمل الابانة من وقت وجوده وان مسافرة بها كانت باجنبه كما
 تنصي قصر كراهة المسافرة على تقدير ما اذا لم يراجعها بعد ذلك في العدة كذلك
 بعضي حرمة الخلوة بها ان لم يكن قصد الرجعة وتنص ان لو راجعها ظهرت

حاجته وان المبطل لم يعمل أصلا فيبين ان الخلوة والمسافرة لم يكونا باجنبه
 والدليل على ان عمله من وقت وجوده احتساب الاقراء الماضية قبل انقضاء
 العدة من العدة فلو كان المبطل يقتصر على انقضائها لم يحسب واجيب الى عده
 مستأنفه والا وجه تحريره السفر مطلقا لا طلاقا النص في منع السفر لها دون
 الخلوة لعدم النص وقصور المعنى وهو لزوم المراجعة بالنص على ما تقدم
 ولزوم ظهور ان الخلوة باجنبية غير صاير ادخاله تحقيقات كانت روجه بياح
 معها شرعا ما بياح من الرجعة بولده وذلك ليعي استبداده به بولده بكونه
 استدانة لا انشا والدليل بنا فيه اي دليل الاستبداد وهو ثبوت الرجعة
 بغير رضاها بنا فيه اي بنا في الانشالانه لو كان انشا ولو من وجه لم يستبد
 به الزوج بل احتاج الى رضى المرأة واذها والشهود والولي عند من بوجه
 احتياط وما يدل على بقا الزوجية في الرجعة من كل وجه ما قدمنا في اول
 الباب من النصوص فارجع اليه قوله والقاطع الى اخره جواب عن قول الشافعي
 الزوجية زاييله لوجود القاطع قلنا نعم وجد ولكن اخر عمله اجماعا لان الاجماع
 على ان الرجعة تثبت بلا رضاها فيفيد ان عمله وهو القطع موخر او نقول تأخر
 عمله نظرا للزوج على ما تقدم من ان حوا الرجعة ثبت نظرا له **فصل في ما عمل**
 به المطلق لما ذكرنا يتدارك به الطلاق الرجعي ذكر ما يتدارك به غيره قوله
 لان حل المحلية تركيب غير صحيح والصحيح ان يقال لان حل المحل باق اولان المحلية
 هي كون الشيء محلا ولا معنى لنسبة المحل اليها اذ لا معنى لحل كونها محلا لوله
 لان زواله مرجع الصير المحل وصير فيعدم للزوال قوله ونسح العير
 جواب عن مقدار والمتبادر من العبارة ان يقال لفرق بين الزوج وغيره
 حيث جاز في العدة للزوج الزوج لا غيره فاجاب بلزوم اشتباه النسب
 في الاختي دون الزوج وهو سهل وقد يقرر هكذا المنع في العدة عام بالنص
 قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله يعني انقضاء العدة
 فكيف جاز للزوج في العدة وحاصل هذا استشكال الاطلاق للزوج في العدة
 وعموم النص منعه والاول طلب الفرق قلنا عموم في صير تعزموا في العدة
 حصر منها العدة من الزوج نفسه بالاجماع فيلزم تخصيصه من العموم الاول
 وحكمة شرعية العدة في الاصل ان لا يشبهه النسب ولا اشتباه في اطلاقه

بأنه وهذا لان المحلية

اي اطلاق صاحب العدة عن ذلك المنع لان المأماره فلذلك جاز الاجماع على
اطلاقه واطلق وليس هذا الكلام بيان على دليل التخصيص اعني الاجماع لان
المصغره والايسته لا اشتباه في حقهما مع عدم اطلاق الغير فيهما بل بيان
عدم المانع من اطلاقه وعدم المانع لا يعلل به كذا المعنى انه لم يجمع مع المانع بل
هو منتصف فجاز الاجماع وبسطه ان العدة بعلة الحاجة الي دفع الاستباه بوجود
الحاجة الي الدفع فتقتضى ثبوت العدة المانعه من الزوج نفى محل الاستحقاق
الحاجة الي الدفع كما في صاحب العدة فقد المانع من عدمها الا انه وجد المصغري
لعدم لان العلة لا تؤثر في العكس يعني ليس عدمها علة لعدم الحكم ولد كذا ثبت
الحكم اعني وجود العدة مع عدمها في الايسته والمصغره بالنظر وهو قوله تعالى
والاي ليس من المحيض من نسا يكران اربتم بعد هن ثلثة اشهر والاي لم يحسن
اما بعلة اخرى اما ان يكون اظهار الخطر المحل اذا ما ملئت حمت منع عن ورود ذلك
الاستمتاع عليه مدة لينعز على الراغب بخلاف ما لو اطلق مطلقا كما اظهر خطره
مره اخرى كما بشرط اجمع الناس ليشهدوه او لم نطلع عليها او هي فيها تعبد
محض ولو لم يكن اخراجها من حكم العدة مع النص عليها وفي غيرها مع عدمها فثبت
فثبتت العدة مطلقا تعبدية قوله وان كان الطلاق ثلثا في الحرة او ثنتين
في الامه لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره الى اخره لا فرق في ذلك بين كون المطلقة
مدخول لها او غير مدخول لها. لصرح اطلاق النص وقد وقع في بعض الكتب
ان في غير المدخول لها تحل بالزوج وهو زلة عظيمة مصادمة للنص والاجماع
لا يحل لمسلم راه ان يقله فضلا عن ان يعتبره لان في نقله اشاعته وعند ذلك نسخ
باب التشيطان في تحفة الامرفيه ولا يخفى ان مثله مما لا يسوغ الاجتهاد
فيه بقوة شرطه من عدم مخالفة الكتاب والاجماع نعوذ بالله من الزيف والغلل
ومما صرح فيه لعدم الفرق مختارات النوازل والامرفيه من ضرورات الدين
لا بعد اكفار مخالفة قوله والمراد اي المراد بقوله تعالى فان طلقها المطلقة
الثالثة لانه ذكرها عقيب الطلقين في القرآن حيث قال الطلاق مرتان ثم قال
فان طلقها اي الثالثة هذا قول الجمهور ودعت طابعه الى ان الثالثة هي قوله
او شرع باحسان فان اباوزن العقيلي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
عرفت الطلقين في القرآن فان الثالثة فقال في قوله او شرع باحسان كذا في

9
المبسوط وكان المراد الخلاف في بيان شرعية الثالثة انه وقع بلفظ الشرع
او بقوله تعالى فان طلقها اذ لا يمكن الخلاف في ان المراد بقوله فان طلقها
الثالثة لانه عقبها بقوله فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فالخوف ان المراد
بالشرع الثالثة ولا تكرار فان الثاني ذكر شرطا لا عطا حكم الثالثة والاول
ذكر لبيان ابتداء شرعية الثالثة وحاصله ان يقال شرعها ثلثا ورتب على
الثالثة حتما ومن ذلك بقوله الطلاق مرتان وبعدها اما اسأله بمعرب
او شرع بثلاثة باحسان فان طلقها الثالثة اختيارا لاحد الامور الجائزين
له فثبت ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فيحصل ان كليهما مراد به الثالثة
قوله حل المحلية فيه مثل ما سبق قوله ثم الغاية اي غاية عدم الحل الثابت
بقوله تعالى فلا تحل له هو الزوج الثالث بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فلما
قلنا لو طلقها ثنتين وهي امه ثم ملكها او ثلثا الحرة فارتدت ولحققت ثم ظهر
على ادار ملكها لا تحل له وطبها بمكة اليمن حتى يزوجهما فيدخل بها الزوج
ثم يطلقها قوله والزوجه مطلقا وكذا الزوج مطلقا انما ثبت بنكاح صحيح
لان المطلق تصرف اليه الكامل اولاً لانه المتبادر عند اطلاقه خصوصاً اذا كان
مضافاً الى المستقبل دون ما في النكاح الفاسد بخلافه مضافاً الى الماضي لان
المراد في الاول الشخص والاعفاف وهو لا يحصل الا بالصحح وفي الثاني صدق
الاخبار وهو يحصل بالتزوج فاسداً او فاسداً حدث في عينه لم يتزوج بالفاسد لا
في حلقه لا يتزوج قوله وشرط الدخول ثبت باشاره النص الى اخره لا يخفى
ان على تقدير حمله على الوطى انما ثبتت بعبارة النص لانه مقصود بالسوق قوله
حمله على الافاده دون الاعاده يعني ان الاعاده لازم على تعدد رجل لفظ
نكح على العقد لان اسم الزوج يتضمن اعادته لدلالة عليه التزاما بخلاف ما اذا
حملناه على الوطى وان كان حديد مجازاً بالنسبة الى المرأة انه هو حال نسبته اليها
براد به التمس من حقيقته لاحقيقته فان المجاز في الكلام اكثر من الاعادة على
هذا الوجه على العموم ووجه اخر على راينا وهو ان حمله على العقد مجاز من
النكاح في العقد مجاز فان حقيقته الوطى والزواج في الاجبي مجاز باعتبار الاول
وعلى الوطى مجاز واحد وهو النكاح في الممكن والزواج حقيقته قوله
او يزاح على النص بالحدث المشهور هذا انما يتصور اذا اريد بلفظ نكح في

النظر العقد لا على اراده الوطى فيه قوله يروي بروايات روى الجماعة من
حديث عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل طلق زوجته
ثلاثا فترزح رزحا عيره ودخلها ثم طلقها قبل ان يواقعها اهل زوجها
الاول قال لا حي يدوق الاخر من عسلها ما اذا اول وروى الجماعة
الا با داود عن عائشة رضي الله عنها جات امرأة رفاعة القرظي الى النبي صلى
الله عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فأت طلاقا فترزح
بعده عبد الرحمن بن الزبير بن العوام وغيره وان ما معه مثل هدية التوب
فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تريد من ان ترجع الى رفاعة لا
حتى تدوق عسلته ويدوق عسلتك وفي لفظ في الصحيحين انها كانت تحت رفاعة
وطلقها اخر ثلاث تطلقات وفي لفظ للخيار كذبت والله رسول الله الى
لا نفصها نفص الادير ولكنها ناشرت تريد ان ترجع الى رفاعة فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فان كان كذلك لم يحل له حتى تدوق عسلتك قال
وكان مع عبد الرحمن ابنان له من غيرهما فقال صلى الله عليه وسلم بنوك هولا
قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لها هذا وانت ترجعين ما غير
فوالله لهر اشبه به من الغراب وهو في الموطا هكذا احد ثمانية من المسورين
رفاعة القرظي عن الزبير بن عبد الرحمن بن الزبير ان رفاعة من شيوخ اهل
امرأة بمكة بنت وهب ثلثا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكحها
عبد الرحمن بن الزبير فلم يستطع ان عسلها ففارقها فاراد رفاعة ان ينكحها
فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا تجل لك حتى تدوق عسلته
ودفع في معج الطبراني عكر ما في الصحيح عن عائشة كانت امرأة من قريظة يقال
لها بيمه بنت وهب بنت عبد الرحمن بن الزبير وطلقها فترزحها فراقه رجل
من قريظة ثم فارقها الحديث منه فقال والله يا أمه لا ترجعي الى عبد الرحمن
حتى تدوق عسلتك رجل غيره قال لم يروه عن اي اسحق الا سلمة او الفضل
قوله ولا خلاف لاحد فيه اي من اهل السنة او المراد الخلاف العالي سوى سعيد
ابن المسيب فلا يقدح فيه كون بشر المريسى وداود الظاهري والشمعة
قالين بقوله واستعرب ذلك من سعيد حتى قيل لعل الحديث لم يبلغه قوله
من يقدح لغيره الحديث المشهور وقال الصدر الشهيد ومن اقر هذا القول

بالغراب

يحل

عليه لعنه الله والملائكة والناس اجمعين انتهى وهذا لان شرعيه لا غاظه
الزوج حتى لا يسرح في لثمه الطلاق عومل بما يبغض حين عمل بعض ما يباح
قوله والشرط الا لا يجزئ بغيره من قوه نفسه وان كان ملفونا بحرته
اذا كان بجد لذة حراره المحل فلوا ولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع
لا بقوته بل بمساعدة اليد لا يحلها الا ان تستعش وعمل والصغير الذي
لا يجامع مثله اولى لانه لا يجد لذة اصلا بخلاف من في الله قور واولجها
فنها حتى التقى الختانان فانها تحل به وخرج الجيوب الذي لم يولد له شيء يوج
في محل الخلد اي محل الختان فلا يحل بسحقه حتى يجبل وفي المبسوط في روايه
الى حفص ان كان الجيوب لا ينزل لا يحل ولا يثبت نسب الولد منه لانه
اذا جفت ماؤه صار كالصبي اودونه ودخل الحصى الذي مثله بجامع فحلها
وفي التجريد لو كان مجبوا لم يحل فان جبلت وولدت حلت للاول عند أبي
يوسف خلافا لمحمد وفي الخلاصة لو كان مشولا وجامعها حلت عند أبي يوسف
خلافا لفرقو الحسن ويشترط كونه في المحل بمقام حتى لو جامعها وهي مقضا
لا يحل ما لم تجبل ولو تزوج صغيرة لا يوطأ مثلها طلقها زوجها ثلثا وطأها
هذا الزوج فافضاها لا يحلها وان كانت يوطئ مثلها حلت وان افضاها
قوله دون الانزال خلافا للحسن البصري لا يحل عنده حتى ينزل الثاني
جلا للعسله عليه ومنعها بانها تصدق معه ومع الايلاج وانما هو كالم
وفي سنده اجد انه صلى الله عليه وسلم قال العسله هي الجماع انتهى فحش
صدق مسمى الجماع يثبت فيه الا ان في سنده ابن عبد الملك المكي مجهول قوله
وهو الشرط بالنظر فيه نظرا لو كان هو الشرط ليس غيره لعله بدخل
الصغير الذي لا يجامع مثله لكنها لا يحل به لانه صلى الله عليه وسلم شرط
العسله من الجانبين فلا بد من كون الزوج من بلد ايضا وسوا كان حرا
او عبدا تزوج باذن المولى عاقلا او مجنونا اذا كان بجامع مثله مسلما او
ذميا في الذمية حتى يحلها الزوجها المسلم ولو تزوجت عبد اغير اذن
سيده فدخل بها ثم اجاز السيد النكاح فلم يطأها بعد ذلك حتى طلقها لا
تحل للاول حتى يطأها بعد الاجازة وحل يوطئ الزوج في الحيض والمفارقة
والاحرام وان كان حرا اما رجل طلق زوجته فاشترى عبدا صغيرا له عشر

سنتين فزوج من مطلقته فجامعها ثم ملكها اياه فقبلت انفسح النكاح
وحلت للزوج قوله وفسره اي فسر الصبي المراهق في الجامع فقال غلام
لم يبلغ وشبهه بجامع روى المناهج المراهق الذي من البلوغ وقيل الذي يتحرك اليه
ويشبهه الجامع وفي نوادر المحامد انه قد روي عن سنيين ولا يفسر ما أسلفناه في
باب الاولياء والاقدام استراط كون الزوج لقوا على رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمته اذا كانت زوجته نفسها منه وهو قول ابي يوسف وهو المحارر للمعركي
واما ما روي على هذه الرواية لو زوجت الحرة نفسها عند الاخل الاول بدخوله
قوله ووطئ المولى لا يحلها لزوجها لما قد مناه من ان غايته الحرمة نكاح الزوج
وليس المولى زوجا قوله بشرط التحليل بان يقول تزوجتك علي ان احللك له
او تقول هي فمكروه كراهة التحريم المنتهضة سببا للعقاب لقوله صلى الله
عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له اما لو نويها ولم يقول فلا غيرة به ويكون الرجل
ما جوز الفصل الاصلاح والحدث المذكور روي من حديث ابي سعيد وعلي
وحابر وعقبة بن عامر وابي هريرة وارس عباس رضي الله عنهم اجمعين والتمرح
عن بعضهم بكفينا فعن ابن مسعود رواه الترمذي والنسائي من غير وجه قال
لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له وصححه الترمذي وحدث عقبه
هكذا قال صلى الله عليه وسلم الا اخبركم بالتيس المستعار قالوا بلى يا رسول الله
قال هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجة قال عبد الحق اساده
وقال الترمذي في علله الكري التي بن سعد ما اراه سمع من مشرح بن هاربان
ولا روي عنه ودفع بان قوله في الاسناد قال لي ابو بصير مشرح يرد ذلك ورواه
الدارقطني معنعنا عن ابي صالح كاتب الليث عن الليث به وكذلك حسنه عبد الحق
فانه رواه من جهة الدارقطني والافا لحدث صحيح عند ابن ماجة لان شيخ ابن ماجة
عني بن عثمان ذكره ابن يونس في تاريخ المصريين واثني عليه بعلم وصبط وابعث عثمان
بن صالح المصري ثقة اخبر له البخاري ومشرحه وثقة ابن القطان ونقل ابن معين
انه وثقه والعله التي ذكرها ابن ابي حاتم لم يعرج عليها ابن القطان ولا غيره قال
ابن يونس في التمرح المصنف اسند له هذا الحديث على كراهية النكاح المشروط به
العله وظاهره التمرح كما هو مذهب احمد نكر يقال لما ساء محلا كانه في ظاهره
انه اعتراض ثم جابه اما الاعتراض فبشاه عدم معرفه اصطلاح احتجابا وذلك

بشرط التحليل

ول على صحة النكاح لان المحلل هو
لمثبت المحلل ولو كان فاسدا لاسماه
محلا

١١

ن

انهم لا يطلقون اسم الحرام الا على من ثبت تقطعي فاذا ثبت بظني سموه
مكروها وهو مع ذلك سبب للعقاب واما الخواب فكلما فيه بعضي تلازم
الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم بالصح مع لزوم الاثر في العبادات
فمثلا عن غيرهما خصوصا على ما يعطى كلامه من تسمية المنع الثابت بظني حراما
قوله وهذا اي المحلل الشارط هو محل الحديث لان عمومته وهو المحلل
مطلقا غير مراد اجماعا والاشمل المتزوج تزوج رغبه قوله لانه في معنى
الموت والموت في معنى المتعة او هو المتعة على ما حققناه فيفسد فلا
يحلها وتسميته محلا لا يستلزم الحل لحواز كونه باعتبار كونه شارطا وطلبا
لحل ولا لانه ملعون وعقد النكاح نعم ولو كان صحيحا لم يلحق عليه وبودع
في مستدركا الحاكم جازي الى ابن عمر فسأله عن رجل خلق امرأة فلما تزوجها
اخ له ليحلها لاجنه هل حل الاول قال لا لان النكاح رغبة كنا بعد هذا سفاحا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصححه قلنا كونه في معنى الموت ممنوع
اذ تعيين نهايته الوطئ لا يستلزم تعيين وقته لان الوطئ قد يكون في ليلة واحدة
او بعد جمعة او شهر فلا يوقيت صريح ولا معنى وحقيقته المحلل مثبت الحل لان
من قام به مجرد طلبه واللغة على ما شرته من الوجه الممنوع وقوله ابن عمر
لم يرفع حتى يعارض هذا الحديث وقوله كما نعه سفاحا لا يستلزم ايهام كانوا
لا يحكمون بحلها للاول لصدقه مع ثبوت الحرمة قوله لانه استحصال حاصله
ان المفسد وهو التوقيت شئت لانه ليس بتوقيت والغرض وهو حلها له بخلاف
انه استحصاله بطريق مخطو وكذا قيل المورث الا ان هذا القياس يعارض النص
وهو قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحل كان تابعا لاعتراض
عدمه فبما ينكح زوج فعند وجود الغايه ينهي المنع المغييا مثبتا ما كان
تابعا للبتة بحيث حكم بصحة النكاح مع الدخول لزم الحل للاول البتة ومن
الحيل اذا خافت ان لا يطلقها المحلل ان تقول زوجتك نفسي على ان امرى
بيدي اطلق نفسي كلما اريد فاذا قبل على هذا جاز النكاح وصار الامر في يديها
وهذا بنا على ما عليه العامة ان شرط التحليل بطل ويصح النكاح وذهب بعضهم
الى انه يصح بشرط ايضا حتى لو استنح المحلل من اطلاقه بغير عليه ونقل عن
ابي حنيفة رحمه الله في روضته الزند وليق ذلك وهذا مما لم يعرف في ظاهر

١٢

لمجرد الحل وهو حاصل في المتنازع فيه وكون الحل على الوجه المذكور ليس
من مفهومه وثبوته كذلك في صورة الحرمة العليقة ليس منه بل بانقضاء الحال
وهو انه محل ابتداء الحل لاستيفاء الزوج ماله من الطلقات قبله وحيث
ابتدأ ثبوت الحل كان ثلثا شرعا فظهر ان القول ما قاله مجرد واني الائمة
الثلاثة ولقد صدق قوله صاحب الاسرار ومسئله مخالف فيها كبار الصحابة
يعوز فقهاء ويصعب الخروج منها وقد استدله على المطلوب بحديث العسيلة
حيث قال صلى الله عليه وسلم ان يردن ان تعودى الى رقاعة قالت نعم قال لا
حتى تدوين من عسيلة فغيا عدم العود بالذوق فعنده مني عدمه ولبس هو
والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهو ما يملك فيها الزوج ثلث طلقات
وليس بشئ لصدق حقيقته قبل الزوج الثاني لو قال بعد الطلقة والطلقات
بلا تحلل زوج ان يردن ان تعودى الى فلان صدق حقيقته وان كان العود لا
الى ما يملك به ثلثا فالحاصل ان العود الى غير الحالة الاولى محال فالمراد العود
الى شبهها وذلك بصدق مجرد ملك النكاح والحل لا يتقيا اشتراطه عموم الشبهة
قوله فقالت قد انقضت عدتي وتزوجت ودخل في الزوج وطلعتي
وانقضت عدتي في النهاية انما ذكر اخبارها هكذا مبسوطا لانها لو قالت
حللت لك فتزوجها لم قالت لم يكن الثاني دخلا في ان كانت عالمة بشرائط
الحل لم تصدق والا تصدق وبما ذكرته مبسوطا لا تصدق في كل حال وعن
السرخسي لا يحل له ان تزوجه حتى يستفسرها لاختلاف بين الناس في حلها
بمجرد العقد وفي التفاروت لو تزوجه ولم يسألها لم قالت ما تزوجت او
ما دخلت صدقت اد لا يعلم ذلك الا من جهتها واستشكل بان اذائها
على النكاح اعتراف منها بصحة فكانت منقضة فبسي ان لا يقبل منها
كالو قالت بعد الزوج بها كنت بحوسية او مرتدة او معتدة او مكوكة
الغير او محرما او كان العقد بغير شهود ذكره في الجامع الكبير وغيره
محلات قولها لم تنقض عدتي ولو قال الزوج لها ذلك كذبته نفع القرعة
كانه طلقها ولذا يجب عليه نصف المهر المسمى او كماله انتهى من قوله من ربه
في الخلاصة ما يوافق الاشكال المذكور قال في الفتاوى في باب الباء لو قالت
بعد ما تزوجه الاول ما تزوجت باخرو قال الزوج الاول تزوج باخرا

دخرا

ودخل بك لا تصدق المرأة اسمي ولو قال الزوج الثاني النكاح وقع فاسدا
لا في جامعتهما ان صدقة المرأة لا تحل للزوج الاول وان كذبته تحل
كذا اجاب القاضي الامام ولو قالت دخل في الثاني والثاني منكرا لم يعتبر
قولها وكذا على العكس وفي النهاية ولم يميز لو قال المحلل بعد الدخول كنت
حللت بطلاقها ان تزوجه هل تحل للاول قلت بئني الامر على غالب ظنهما
ان كان صادقا عندها فلا يحل له وان كان كاذبا تحل وعن الفضلي لو قالت
تزوجني فاني تزوجت غيرك وانقضت عدتي فتزوجها لم قالت ما تزوجت
صدقت الا ان يكون اقرب بدخول الثاني كانه والله اعلم بحمل قولها تزوجت
على العقد وقولها ما تزوجت على معنى ما دخل في الثاني كانه ما اعترفت به ولذا
قال الا ان يكون اقرب بدخول الثاني فانه لم يقبل قولها فانها حينئذ تكون
منافضة صريحه وسيل نجم الدين النسي عن رجل حلف بالطلاق الثالث
وظن انه لم يحث فافتيت المرأة بوقوع الثلاث وخافت ان اعلمته بذلك ان
ينكر هل لها ان تستحل بعد ما يفارقها بسفر وتامر به اذا حضر لتجديد العقد
قوله نعم ديانته قوله لانها معاملته اثنا الضم وان كان مرجعه وهو النكاح
مذكر الثاني خبره وفي غير نسخة لانه على الاصل وقولا لو احدى فيهما مقبول
كالو كالات والمضاربات والادان في التجارات ولذا يقبل قول الامام والبيهقي
في الهدية قوله وهو غير مستنكر اذا كانت المدة محتملة افاد ان تصدقها
اذا وقع في قلبه صدقها مشروط باحتمال المدة ذلك قوله وسنبينها في
العدة قال في النهاية وقعت هذه الحوالة غير راجحة لانه لم يذكرها في
العدة ولا في غيرها واجاب بعضهم بانه لم يقبل في العدة من هذا الكتاب
فممكن ان يكون اراد في عدة غير هذا الكتاب ومثل هذا مما يقتضي العجب
من تسطيره في الاوراق من هو من اهل العلم ولا يوفيق الا بالله واذ لم
يصح بيانها في الكتاب تعين تعيينها في الشرح وذكر فائدة من الخلاف اخلف
في اقل ما تصدق فيه اذا ادعت انقضاء العدة بالافراق فقال ابو حنيفة لا
تصدق في اقل من ستين يوما اذا كانت حرة وقال لا اقلها تسعة وثلاثون
يوما وقال شرح لو ادعت ثلث حيض في شهر وجأت بالبين من النساء العدة ول
من بطنه اهلها الفهارات الحيض تغتسل عند كل قرو وتصلي وقد انقضت

عدها قال له على رضى الله عنه قالون ومغناه بالرواية احسنت ومرد
 الثاني لها اثنتان وثلاثون ولخصتان ان وقع الطلاق في الظهر وسبعة
 واربعون يوما ولخصته ان وقع في الحصر وقال ابو ثور سبعة واربعون وقال
 مالك في الجواهر اربعون وقال اسحق بن راهويه وابو عبيد ان كان لها اقرا
 معلومه تعرفها بطائفة اهلها تصدق على ما يشهد به والا لا تصدق في اقل
 من ثلثة اشهر وقال الحسن بن علي بن سعيد وعشرون يوما ان قلنا اقل الطهر ثلثة
 عشرون فلنا خمسة عشر بزيادة اربعة ايام فيصير ثلثة وثلاثون وما احسن
 قول اسحق وابو عبيد ولهذا ان العادة ان الشهر الواحد لا يشمل على اكثر من
 خبيصة واحدة فوطهر فتكذلك العادة اذا اجرت بما دونها والمذهب عادة
 كالمذهب حمقة الا ترى ان الوصي اذا قال انعت عليه ما به في يوم لا تصدق
 وان احتمل صدقه بان نكر رهلاك المشتري في اليوم والا يرى ان الله سبحانه وتعالى
 لما اقام الزمان مقام الاقرا في الالبسة والصغيرة قدر العدة سبعة اشهر فقال
 والاي يمين من الحيض الى قوله فقد ظن ثلثة اشهر بخلاف ما اذا شهد بمادون
 العدة فانه حينئذ يثبت ان هذا من التادرو وهذا هو المذكور في وجه قول
 ابي حنيفة رابت ان قول اسحق ومن معه اولى به فان لم يوجد هذا السعي ان لا
 يعدل عن قول ابي حنيفة ويخرج على قول محمد ان يجعل مطلقا في اول الطهر
 تفاديا من الطلاق عقب الجماع يحتاج الى ثلثة اطهار وخمسة واربعين كل طهر
 خمسة عشر وثلث حيض خمسة عشر كل خبيصة خمسة اخذ بالوسط فيه وعلى قول
 الحسن بن زياد ان يجعل مطلقا في اخر الطهر تفاديا من تطويل العدة فيحتاج
 الى ثلثة حيض ثلثين يوما اعتبارا لاكثر وطهرين ثلثين ثم يحتاج الى ثلثها
 في حق الزوج الثاني وزياده طهر خمسة عشر يوما وعلى هذا لو كانت امة فاقلا ما
 تصدق فيه خمسة وثلاثون طهر خمسة عشر وهو الفاضل من الحيضتين وخصمتان
 بعشرين وعلى مخرج محمد اقله اربعون الطهر الذي وقع الطلاق في اوله والمختل
 ثلثون وخصمتان بعشره ويخرج قولها ان يجعل مطلقا في اخر الطهر فطهران
 ثلثين وثلث حيض تسعة اعتبارا لاقله ثم يحتاج الى ثلثها في حق الزوج الثاني
 وزياده طهر خمسة عشر يوما وعلى هذا لو كانت امة فاقلا ما تصدق فيه احدى
 يوما خصمتان بستة وطهر خمسة عشر يوما ومثله للثاني وزياده طهر يعني

اذا اجابت بعد المدين المطلق ثلثا تريد ان تروجهما لا يجوز حتى يحتسب
 مع المدين طهر اخر في كل مخرج جعل الزوج فيه مطلقا في اخر الطهر لان
 الزوج الثاني اذا جعل مطلقا في اخره والفرضان عدة الاول لا تقضى
 باول الطهر لزم ما قلنا ولو كان على طلاقها الثلث بالولادة فولدت
 لم تصدق في اقل من خمسة وثلاثين يوما في قوله على مخرج محمد وعلى مخرج
 الحسن لم تصدق في اقل من ما به يوم احتسابا بالنفاس خمسة وعشرين ثم
 طهر خمسة عشر ثم ثلث حيض وطهران ستين وهذا لان المهر في مدة
 النفاس لا يكون حياضا بل بعده وكون ما بعده حياضا موقوف على ما تقدم
 طهر تام وهو بما قلنا هذا في حق الزوج الاول لم يحتاج في الثاني الى ستين على
 ما سمعت علي بن الحريش وعندي ابي يوسف تصدق في حق الاول في خمسة وستين
 يوما لان نفاسها بقدر واحد عشر يوما عنده لان مدته اكثر من مدة الحيض
 فمقدرا اكثر من كثره يوما ثم بعد هذا ابتلات حيض وثلثة اطهار ويحتاج
 في حق الثاني الى ثلاث وثلثة ايضا وعند محمد تصدق في اربعة وخمسين يوما
 وساعة لا تغاير لاقول النفاس فاذا قالت كان ساعة صدقت ثم الطهر بعده
 خمسة عشر ثم ثلث حيض وطهران ويحتاج في حق الزوج الثاني الى اربعة
 وخمسين يوما لم حيض وثلثة اطهار وهذا في حق الحرة وامام في خوالمة
 يخرج على المذهب غير خاف والله الموفق باب الايلا تحريم الزوجة
 باربعة طرق الطلاق والايلا واللعان والظهار فبدا بالطلاق لا الا
 والمباح في وقته ثم اولاه الايلا لانه اقرب اليه في الاباحه لانه من حيث
 هو بمن شروء لكن فيه معنى الظلم يمنع حقها في الوطى والتحقيق ان تحريمها
 ليس الا بالطلاق في الحال او الى انقضاء العدة غير ان ثبوته باسباب الاصل
 والاشهر منها الا بتدابه تيجيز او تعليقا فقدم ثم اولى الايلا لانه لا يلزم
 المعصية اذ قد يكون برضاها خوف غيلة على ولد وعدم موافقه من اجلها
 ونحوه فيقفان عليه لقطع لحاج النفس بخلاف الظهار واللعان فانما لا
 ينفكان عن المعصية ولهذا قدم عليهما الخلع لانه ايضا لا يستلزمها الجواز
 ان تساله لا لشؤره بل لقصد تحلل للعبادة او لغيره اذ احق في الزوج
 والقيام باموره وانما قدم الايلا عليه مع استراكمهما في استلزام المعصية

والانفكاك عنها لا خصامه هو زيادة تسمية المال فهو منه بمنزلة المركب
من المفرد والايلافة اليمين والجمع الا لا يافا **ل** قليل الا لا يحاط
بيمينه وان بدت منه الالية برتبه وفعله الا يولي اياك كصريف
اعطى وفي الشرع هو اليمين على ترك قربان الزوجه اربعة اشهر فصاعدا
بالله او بتعليق ما يستشقه على القربان وهو اولي من قوله في الكفر الحلف على
ترك قربانها اربعة اشهر لان مجرد الحلف يحق في نحو ان وطيتك فله على
ان اصلي ركعتين او اغزو او لا يكون بذلك موليا لانه ليس مما يشق في نفسه
وان تعلقوا شقائه بعارض دميم في النفس من الجبن والكسل بخلاف ان وطيتك
فعلى حج او صيام او صدقة فالمولى حديد من لا تحلو اعز احد المكر وهين من يطلا
او تزوم ما يشق عليه وهو اولي من قوله من لا يحلو من احد المكر وهين من
الطلاق او الكفارة لقصور هذا عن نحو ان قربتك فعده حرا وفلا تطلو
واما زكته فهو الحلف المذكور وشرطه محليه المرأة واهليه الخالف وعدم النقص
من اربعة اشهر والاول بالزوجه والباقي باهليه الطلاق عنده وعندهما
باهليه الكفارة فيصح الا الذي عنده بما فيه كفارة بخود الله لا اقربك فان
قربها لا يلزم كفارة وان مضت المدة بلا قربان بانت بطليقه ولا يبع عندها
اما لو ابي بما هو قربه كان قربتك فعلى حج او صلاه او صوم فلا يصح انفاقا ولو
ابي بما لا يلزم قربه كان قربتك فعلى حرو ونحوه صح انفاقا وحكمه لزوم الكفارة
او الجزا المعلق بتقدير الحث بالقربان ووقوع طلقه بانه بتقدير البر والفاظه
صريح وكنايه فالصريح نحو لا اقربك لا اجامعك لا اطاولك لا يامعك لا اعتسل
منك من جنابه ولو ادعي انه لم يعن الجماع لم يدين في القضا والكنايه نحو لا اشتك
ولا اشك لا اغشاك لا امسك لا غظنك لا سؤنك لا ادخل عليك لا اجمع رأيي
وراسك لا اصاحبك لا اقرب فراشك فلا يكون ايلا بلا نيه ويدين في القضا
وقيل الصريح لفظان لا اجامعك لا اشك وهذه كتابات تجري مجرى الصريح فالاول
الاول لان الصراحة منوطه بتبادر المعنى لعلية الاستعمال فيه سواء كان حقيقة او
محازا لا بالحقيقة والا لوجب كون الصريح لفظا واحدا وهو ثاني ما ذكر وفي التبايع
الا فتضا في البكر مجرى مجرى الصريح والدنو كنايه وكذا الا انت معك في فراش
ومخالفه ما في المستحق لا ان لم معك ايلا بلا نيه وكذا لا يس فرجك في الاخيرة

وفي جوامع الفقه ما يخالفه قال في لا يس حلدك حلدك لا يصير موليا لانه
يمكن ان يلف ذكره بشي وفي الموعين في حثت بمس الفرج دون الجماع فليس
بمول قيل فيه بعد وهو حق لان الفرض كون الجماع هو المراد ولذا كان
كنايه بفتقرة الي اليه وهو فرع ان يراد به ذلك ولا حثت الا بالجماع فيكون
موليا وفي التحفه لو قال انا منك مول فان عنى الخبر كذا فليس بمول فيما منه
ومن الله تعالى ولا يصدق في القضا لانه خلاف الظاهر لان هذا الحجاب
في الشرع وان عنى به الايجاب فهو مول في القضا وفيما بينه وبين الله تعالى
لانه اوجب الايلا هذا اللفظ ولو قال انت علي مثل امرأة فلان وقد كان فلان
الي من امراته فان نوى الايلا كان موليا لانه شبهها بها في اليمين وان لم ينو
اليمين ولا التحريم لا يكون موليا ولقائل ان يقول الايلا الحلف في اخره قوله
انت علي مثل امرأة فلان او انا مول ليس فيه صيغة حلف انشائية ولا تعليق
لان معنى الحلف قوله والله لا اقربك ونحوه وان قربتك وليس قوله انت عليها
اياه ولا بحققا لوجوده لفرض عدم وجوده سابقا لاحقا الا ان هذا جواب
الرويه صريح به الحاكم ابو الفضل في مختصره وفيه لو آلي من امراته لم قال لا
اشركتك في ايلا هذه كان باطلا ولو قال ان قربتك فعلى من او كفارة بيمين فهو
مول والجواب ان قوله انا منك مول معناه انا منك حلف ومعلوم انعقاد اليمين
بقوله احلف فقط كما يتعقد بقوله احلف بالله فيتعقد بقوله انا حلف وكذا
التشبيه المذكور يولي اليه ولو قال لا وطيتك في الدبر او في ما دون الفرج لم يصير
موليا خلا لما لك ولو قال لا جامعك الا جماع سبيل عن نيه فان قال اردت
الموطي في الدبر صار موليا وان قال اردت جماعا ضعيفا لا يزيد على نحو النكاح
فليس بمول وكذا ان لم تكن له نيه وان قال اردت دون ذلك فهو مول قوله
ولزمت الكفاره ليس حكم المولي مطلقا على تقدير الحث بل حكم هذا المولي المذكور
في قوله اذا قال الرجل والله الى اخره لما استعرف ان المولي قد لا يكون حكمه الكفارة
بذلك المقدور وقال الشافعي رحمه الله في القدم لا كفارة في خصوص هذا الحث لانه
تعالى وعد المغفرة بتقدير الفجر والمراد الجماع لانه في الاصل الرجوع وبالجماع يتحقق
الرجوع عن ذلك التركة قال الله تعالى فان قاوان الله عبور رحيم وقوله الجديد كونا
لان وعد المغفرة بسبب الغيبه التي هي مثل التوبة لا ينافي الزام الكفارة بل

ثبت في الشرع انك لا تلتزم من هذين الحليين الديني والآخرى اعني
المعقبة وسقوط الكفارة ونحو احد هاتين نقيض الآخر سمي كل حلف على
معصية اذا خئت الخالف فيها توبة فان التوبة تلت مع عدم سقوط الكفارة
فيها اعمالا لاطلاق قوله تعالى ولكن لو اخطاكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية
وقال صلى الله عليه وسلم في الحج من حلف على ما من فرائضها خيرا لم يكفر
من كونه ثم ليات بالذي هو خير وهو قول الاربعة المجهور وقال الحسن لا كفارة
عليه قال قتادة خالف الحسن الناس قوله وسقط الايلا باجماع العلماء على
معناه لو مضت اربعة اشهر لا يقع طلاق اخر لان المين تخل بالحدث
قوله وقال الشافعي يمين بتفريق القاصي لم يقل الشافعي يمين بل قال يقع حيا
سوا طلاق الزوج بنفسه او الحاكم وبه قال مالك واحد ورجح بان الواقع طلاق
والطلاق يعقب الرجعة الا الثالثة بالنصر والجواب منع عليه الذكر وتقدم
وجه دفعه في الكتابات غير انه يستدعي سببا والسبب هنا انه وقع للخلع من
الظم والرجعي لا يفيد ذلك لانه بسبيل من ان يرد لها الى عصمته وبعد الايلا
فتعين البان لتلك نفسها وتزول سلطنته عليها جرا لظمه مع ورود
الاثار في ذلك كما يستوف على انها باثباته ثم الخلاف في موضعين احدهما
ان العي عنده يكون قبل مضي المدة ويكون بعدها وعند مصنفها يوقف الى ان
يفي او يطلق لقوله تعالى فان فاوا والفا للمعقب فان مضى جوابا لفي بعد المدة
وعندنا التي في المدة لا غير والجواب ان الفا للمعقب المعنى في الزمان في
عطف المفرد كجاء زيد فعرو وتدخل الجمل لتفصيل يحمل قبلها وغيره فان كانت
للاول نحو فقد سألوا موسى كبر من ذلك فقالوا اننا الله جهرة ونادي
نوح ربه فقال رب اني من اهلي ونحو توا فغسل وجهه وديبه ورجليه
وسح رأسه فلا يعيد ذلك المعقب بل المعقب الذكرى فان ذكر التفصيل
بعد الاجال وان كانت لغیره فكالاول تجازيد فقام عمرو وكل من التعقيبين
جاءت الارادة في الاية المعنوي بالنسبة الى الايلا فان فاوا اي بعد الايلا
والذكرى فانه لما ذكر تعالى ان لهم من نسائهم ان يترخصن اربعة اشهر من غير يمين
مع عدم الوطى فان موضع تفصيل الحال في الامر بمن فقله تعالى فان فاوا الى قوله
سميع عليهم واقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاوا اي رجعوا عما استمر

17
عليه بالوطى في المدة يعقبا على الايلا للمعقب الذكرى او بعد ما يعقبا
على التريص فان الله عفو لما حدث منهم من المين على الظلم وعقد القلب
على ذلك بسبب الغيبة التي هي توبه او عفو للمعقب في المين ان كان رضاهما
لغرض حصان ولد عن الغيل ونحوه رحيم بشرع الكفارة كما فيه فنظرنا
فاذا قرأه ابن مسعود فان فاوا فيهن ترجح احد المجاوزين وهو كون الفى
في المدة باعتبار ان الاصل يوافق القرائن شاذتين كانتا او احداهما شاذة
فتنزل تفسير المراد بالآخرى واما باعتبار انها تستقل لاثبات كونه في المدة
اذ لا تقارض لقراء المشهورة لانها اعم من كونه فيها او بعدها بناء على انها
حجة عندنا وان اني الخضم ورد المخلف الى المخلف يتم اذا ثبت الاصل ولا
شك ان القراء المتأداه انما يقرأها الراوي خبرا عن صاحب الوحي قرأنا فالتقا
القرآنية لعدم الشرط وهو التواتر اتفاقا الاخص فان القرآنية اخص من
الخبرية واتفا الاخص لا يستلزم اتفاق الاهم فدار الامر بين كونها قرأنا او
خبر عن صاحب الوحي وذلك ودران من الحجة على وجه وسبها على وجه آخر
لان الحجة وعدمها فان قيل حاصل المفاد بها جواز الفى في المدة وغن لا
نتكر ذلك وانما الظلم في ان له ان يفي بعدها وتخل بمينه اذ لم يفي فيها او لا بل مجرد
مضيتها وقع الطلاق فلا يمكن من الفى اثباته والقراءة المذكورة لا تنفيه
قلنا ليس كذلك فانه تعالى جعل حكم الايلا على هذه القراءة اذ لفي في المدة او
ثبت الطلاق بتطبيقه او تطبيق القاصي على الخلاف هذا هو المفاد بقوله
تعالى فان فاوا فيهن فكذا وان عزموا الطلاق فكذا على ما عرف من الاول
لان الرد يد ماخوذ في كل قسم منه نقيض الاخرى وان عزموا الطلاق فلم
يفوا فيها وهو لازم فانهم لو فاوا فيهن لم يبق عزيمة الطلاق فلم يبق بالضرورة
لا في الاية المدة التاني ان يمضي المدة تقع الفرقه بينهما طلاقا بائنا وعند
لا يكون الفرق الا بطلاقة او بطلاق القاصي لقوله تعالى وان عزموا
الطلاق فلم كان الطلاق يثبت بمجرد مضي المدة لم يتصور العزم عليه ولان
النصر يشير الى انه مسموح وهو قوله فان الله سميع عليم وللوجه الذي ذكره
المصنف وحاصله الحاق المؤي بالعينين في حكم هو الزامه بالطلاق فان لم يفعل
طلوع عليه بما مع انه امتنع عن الاساك بمعروف فيومر بالترح باحسان والاي

كان موقعاً من غير ايقاع والجواب قوله لا يتصور العزم عليه ولو وقع مجرد
انقضاء المدة ممنوع بل اذا فرض وقوعه عندها كان عزيمة الطلاق عزمه
على الاستمرار على الترك حتى يتم معنى وان عزموا الطلاق وان استمر واعلى ذلك
الترك حتى تنقضي المدة فان الله سمع بما يقارن هذا الترك والاستمرار المقاول
والجواب له وحديث النفس به كما يسمع وسوسة الشيطان عليهم ما استمر واعلى من
العلم وفيه معنى الوعيد على ذلك واندرج في هذا جواب الثاني وعن الاخيرا ان العزم
ليس بظالم فتناسبه التحفيف عليه ولذا كان اجله اكثر والمولى ظالم من حيث حقها
فيجازى بوقوعه بنفس الانقضاء ولا يسلم انه بلا ايقاع بل الزوج بالايلا موضح
فقد كان في الجاهلية يحجز المصنف التارخ موحداً او نقول جاز ان يحكم بوقوعه
عند استمرار ظلم هذه المدة من غير لفظ الطلاق وهذا لان حقيقة الطلاق
انما هي رفع العقد الثابت شرعاً بالنكاح ولفظ انت طالق الالة التي ثبتت هو عند
شرعنا لم يقصر الشرع بثبوته على اللفظ الا يرى انه حكم بثبوته عند كتابته على
ما تقدم وليس التباين لفظاً فلا بعد ان يحكم به عند ظلم منعهما حقها هذه
المدة لا يقال كيف يكون ظالمًا بذلك وهو بوطية واحدة لا يطلق عليه القاصي
ولا يلزمه غيرها فهو ليس بظالم لاننا نقول ذلك في الحكم فاما في الديانة فيما
بينه وبين الله تعالى فعليه ان يجامعها احباً ما يبعثها فان ابي كان عامياً والنص
من السنة والاثار يفيد ذلك لكن يبقى ان يقال هذا كله يجوز لوقوعه كذلك
ونقول بجواره لكن الظلام فيما هو الثابت بمقتضى دلالته الدليل وهو ما قلنا
فان الالية وان صح فيها كون العزم على الطلاق بالمعنى الذي قلتم نكر الظاهر
منها ما قلنا والجواب ان قراءة ابن مسعود لما افاضت الا في بعد المدة لزم استفا
قولكم من الزامكم باحد الامر من العلي والطلاق مثبت ان المراد لهما ما قلنا والا
لزم احداث قول ثالث وهو الزامه بعد المدة بامر واحد وهو الطلاق وهذا
المقبر هو مجمل استدلال المصنف حيث قال ولنا انه ظلمها منع حقها فجازاه
الشرع بزوال نعمة النكاح عند منفي هذه المدة والافظا هره انه مصادره لانه
استدلاله بعين محل النزاع فانه قال فجازاه بذلك بالنص وتقرره ان القراءة
مفسره تكون في المدة بقره اخري الى اخر ما ذكرنا واحتمل ايضا بان يثاروه في ماري
الدار قطي قال ثنا ابو بكر الجيمي قال ذكرت لاحد من جنبل حديث عطاء الخراساني

عن عثمان يعني به ما سنده كما بما يوافقنا فقال لا ادري ما هو قدر روي
عن عثمان خلافة قيل له من رواه قال جيب ابن ابي ثابت عن طاوس عن عثمان
وما روي مالك في الموطا عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي بن طالب رضي الله عنه
انه كان يقول اذا الى الرجل من امراته لم يقع عليه الطلاق فان مضت الاربعه
الا شهر تو قف حتى يطلق او يفي وما روي البخاري عن ابن عمر بسنده انه كان
يقول في الايلا الذي سمي الله تعالى لا يحل بعد ذلك الاجل ثالث الا ان يحل
بالمعروف او يعزم بالطلاق كما امر الله تعالى وقال اي البخاري قال في اسماء
بن اوس حديث ما لاد عن نافع عن ابن عمر قال اذا مضت اربعة اشهر تو قف
حتى يطلق ولا يقع عليه الطلاق حتى يطلقوا امي وقال الشافعي حدثنا سفيان
عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار قال ادركت بصو عشرين رجلاً من الصحابة
كلهم يقول يومئذ المولى وقال بعضهم روي سهيل بن ابي صالح عن ابيه قال سألت
ابن عمر رجلاً من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ليس عليه شيء حتى
تمضي اربعة اشهر قلنا الاثار الاربعه الاول معارضه اما الاول فيماري عبد
الرزاق حدثنا معمر بن عطاء الخراساني عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن عثمان
وزيد بن ثابت كانا يقولان في الايلا اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقه واحدة
وهي احول بنفسها وتعد عدة المطلقة وهذا اولى لان سنده جيد موصول بخلاف
ذاك فان حال رجالة لا تعرف الى حيث وهو ايضا اعضله ولا يعلم ان طائفة
اخذ عن عثمان فهو منقطع واما الثاني فيما اخرج عبد الرزاق حديثا عن قتاده
ان علياً وابن مسعود وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم قالوا اذا مضت
اربعة اشهر فهي بطليقة وهي احول بنفسها وتعد عدة المطلقة وكل منهما مرسل
فان روايه محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم مرسله وكذا
قتاده وهما متعاصران وتوفي قتاده سنة سبع عشرة او ثمان عشرة ومائة
على اختلاف الاقوال وكذا محمد بن علي سنة سبع عشرة في قول وقال غيره واحد
سنة ثمان عشرة وقيل سنة اربع عشرة وقيل خمس عشرة وقيل ست عشرة
فاعتدل في هذا القدر ثم الميث من اشتها رقتاده بعظم الحفظ والاتقان
والحفاظ على الادا كما سمع بعينه اكثر واشهر من الميث لمحمد قال عبد الرزاق
عن معمر بن جابر عن ابي ان سيرين فقال رايته حمامة التفت لولوة فخرجت عنها

اعظم مما دخلت ورأيت جماعة اخرى التفت لولوه فخرجت اصغر مما دخلت
ورأيت اخرى التفت لولوة فخرجت كما دخلت سوا فقال له ابن سيرين
اما التي خرجت اعظم مما دخلت فذاك الحسن يسمع الحديث فيجوده بمنطقه
ثم يصل فيه من مواعظه واما التي خرجت اصغر فذاك محمد بن سيرين ينقص
منه ويسل واما التي خرجت كما دخلت فهو قتاده وهو احفظ الناس انتهى
وفي تراجمه العجائب من حفظه واما الثالث والرابع فيما اخرجته من اني شبيه
حدثنا ابو معاوية عن الاغشتر عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وان
عمر قال اذا اتي فلم يبق حتى مضت اربعة اشهر لم يظلمه بانيه ورجال هذا
السند ظلم اخرج لهم الشبان فم رجال الجمع ينتهض معارضوا ولم يبق الا
قول من قال بان اصح الحديث ما روي في كتاب التجاري وسلم ثم ما كان علي
شرطهما الي اخر ما عرف وقد مناني كتاب الصلاة انه تحكم بحضرة انه اذا كان
الفرضان المروي علي نفس الشوط المقترع عندها فلم يفته الا كونه لم يكت في
خصوصه وراى بعينه ولا اثر له ذلك وقول التجاري اصح الاسانيد ما كان
نافع عن ابن عمر لم يوافق عليه فقد قال غيره غيره وقال المحققون ان ذلك
يتعد الحكم به وانما يمكن بالنسبة الي صحابي وبلد فيقال اصحها عن ابن عمر ما كان
عن يافع عنه وعن ابن عمر روى عن سعيد بن المسيب عنه واصح اسانيد
المشايخ الا وراعي عن حسان بن عطية عن العجابه واصح اسانيد الباقين
عن همام عن ابن عمر روى عنه وعنه ذلك واحسن من هذا الوتوف علي افتحاه هذه فان
في خصوص الموارد ما قد يلزم الوتوف عن ذلك نعم قد يكون الراوي المعين
اكثر ملازمة لمعين من غيره فيصير ادري حديثه واحفظ له منه علي معنى
اكثر احاطة بافراد متونه واعلم بعادته في حديثه وعند تدليسه ان كان يقصد
عند اهامه وارساله من لم يلازمه تلك الملازمة اما في فرد معين ففرضان
غيره من هو مثله في ملكة النفس من الضبط وارتفاع سمعه منه فالتقيد وحافظ
عليه كما يحفظ علي سائر محفوظاته يكون ذلك مقدما عليه في روايته معارضه
ما هو الا محض تحكم فان بعد هذا الفر من لم يتبق زيادة الاخر الا بالملازمة
واثرها الذي يزيد علي الاخر انما هو بالنسبة الي مجموع متونه لا بالنسبة الي
خصه من متن وحديث فنهاهيك سعيد بن جبير وقد روي عن ابن عمر وان

عباس خلافة وأما روايه الشافعي عن سليمان فخالصها ان قول جماعة من الصحابة
كذلك وكذا ما ذكر عن سهيل ولم يثبت من لهم فيجوز كون بعضهم من تعاضت
عنه الروايات مع اختلاف طبقاتهم في علو الحال والفقه كما استعمل عن
ذروا ولو كن من ذهب الي خلاف المروي عنهم افقه واعلا منضبا وحن قد اخرج
ما قلناه عن الاكابر مثل عثمان وعلي بن ابي ترجه ما عارضناهم وكذا عن زيد
بن ثابت وهو من اكابرهم من اخذ ابن عباس رضي الله عنهم بركابه حتى ركب
وقال هكذا امرنا ان نفعل بعلينا وكذا عن ابن عباس فيما قدمناه وكذا عن
عمر بن الخطاب رضي الله عنه اخرج الدارقطني عن ابن اسحاق عن حماد بن محمد بن مسلم
بن شهاب عن سعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب رضي
الله عنه كان يقول اذا مضت اربعة اشهر فحق تظليقه وهو ملل بردها من
دامت في عدها وابن اسحق صرح فيه بالحديث واخرج عبد الوارث حدثنا عمر
وان عيشته عن ايوب عن ابي قلابه قال ابي النعمان من امراته وكان جالس عند
ابن مسعود فضرب فخذه وقال اذا مضت اربعة اشهر فاعترف بتظليقه واخرج
يخونده هبنا عن عطاء بن ريد وعكرمة وسعيد بن المسيب وابي بكر بن
عبد الرحمن ومكحول واخرج الدارقطني نحوه عن ابن الحنفية والشعبي والبخاري
وسروك والحسن وابن سيرين وقبيصة وسالم وابي سلمة وهذا ترجيح
عام وهو ان كل من قال من العجابه بالوتوف مجرد المضي بترجح علي قول مخالفه
لانه لم يكن بد من كونه محمولا علي السماع لانه خلاف ظاهر لفظ الايه فلو لانه
سموع فهو لم يقولوا به علي خلافه ومن قال كقولهم لم يظهر في قولهم مثل ذلك
لاهم مع التبادر من اللفظ فلا يلزم حمل قولهم علي سماع واندرج في هذا من
روي عنهم الشافعي من العجابه وسهيل علي انه ليس في اللفظ المروي لسهيل حجة
لاحد الفريقين اصلا ولله وان كان خلف علي الابد هو بان يصرح بلفظ الابد
او يطلق فيقول لا اقر بك مقتصر الا ان تكون حايضا فليس يقول اصلا لانه ممنوع
بالحيض فلا يضاف المنع الي اليقين وكذا لا اقر بك حتى تقوم الساعة وحتى يلج الجمل
في سم الخياط يكون موليا وكذا لانه لا يتكرر استثنا من لازم قوله فاليمين
بآقيه فيما تبادر فانه تبادر منه انه يقع اخرى عند مضي اربعة اشهر اخرى
اذا كانت لم تنقض عدتها بعد وبه قال ابو سهل وعليه مشي المرغيناني لا تخاف

الممن المطلقه كلما مضت اربعة اشهر لم اجامعك فيها فانت طالق ولو صرح بذلك
كان الحكم كذلك فكذا اذا صرح بملزومه والمختار قولنا لا يقيح الا اذا
تزوجها وعليه مثنى في البدايع وتحفة الفقهاء وشرح الاسميجاني والجامع لان
وقوع الطلاق جزا الطلوع وقد تحقق في الاول بالخلف على ترك قربانها حال قيام
العصمة فان فقد ايلا وثبت حكمه من الوقوع عند مضى الاشهر جزا الطلوع وليس للمباينة
حوا الوطى فلا ينعقد الايلا ثانيا ابتداء في حقها فلا يلزم حكم البر فيه بخلاف ما لو
أبى حال قيام النكاح ثم ابانها تجزأ ثم مضت مده الايلا وهي في العدة حيث يقع
الناسه لعصمة الايلا لصدوره في حال تحققه بطله فكون ادعى بمنزله تعليق
البابين والباين المعلق على البائن المختار في العدة على ما سلفناه في ذيل الكتاب
ولهذا المقرر يوضح لك الجواب عن قولنا الى سهل انه كقوله كلما مضت اربعة اشهر
فانت طالق وذلك لان قوله والله لا اقر بك اربعة اشهر انما صار بمنزله قوله اذا
مضت اربعة اشهر فانت طالق اذا انعقد ايلا شرعيا مستحقا للحكم من وقوع
الطلاق بتقدير البر وانقضاءه ايلا انما يكون حال كونه ظاهرا لان ذلك الحكم
هو جزاؤه فاذا لم يكن ظاهرا كان البائن مجردا اليمن على ترك قربانها وهو اعم من
الايلا فلا يستلزمه فيبقى مبينا دون ايلا فلا يصير كقوله كلما مضت اربعة اشهر
الى اخره فهو فرع عليه حكم اليمن المجردة وهو الكفارة بالوطى قال الاجنبية
والله لا اقر بك ابدا ثم تزوجها لم يبطاها حتى مضت اربعة اشهر لا تطلق ولو
وطيها كفر بالخت كذا هنا ولذا قلنا اذا تزوجها بعد زوج اخر بعد وقوع البتة
بواسطة تكرار النكاح في الايلا المطلق تكرر الكفارة لو وطى وان لم يقع الطلاق
لومضت المدة دون وطى قوله ونعتبر ابتداء هذا الايلا من وقت التزوج
الطلاق في ذلك وكذا في الثاني وقيد في النهاية والفاية تبعا للمرتبائي
بما اذا كان التزوج بعد انقضاء العدة فاما ان كان فيها اعتبار ابتداءه من
وقت الطلاق قال في شرح الكترو هذا لا يستقيم الا على قول من قال ان الطلاق
يكرر قبل التزوج وقد بينا ضعفه اسه بالاولى اعتبارا لاطلاق كما في الهدية
قوله لتقيد بطلاق هذا الملك لان العزم منه المنع وانما يحصل بطلان
حلل بخلاف بطلانه ولا يخاف بطلان حلل سوجد جديد بعد التزوج بغيره لانه
غالب العدم على وزان ما قدمناه في مسيله التجيز وهو ما اذا علو طلاقها

قال قول مثلا ثم تجزأ ثلاث فتزوجت بغيره ثم اعادها فدخلت لا تطلق
خلافا لفرقة هذه فرقة تلك وفيها خلاف زفر كنكرو لو بان بالايلا مرة او
مرتين فتزوجت بغيره ثم عادت اليه عادت بثلاث تطليقات وتطلق طالما
مضى عليها اربعة اشهر لم يجامعها فيها حتى تبين بثلاث وفيه خلاف محمد
وهو مبني على سلب الهدم وقد مرت قوله فان حلف على اقل من اربعة اشهر
لم يكن مولىا وقال به الائمة الاربعة واكثر العلماء وقالت الظاهرية والتجزي
وقناده وحامد وان الى المولى واستحق بصير مولىا في قليل المدة وكثيرها
فان تركها اربعة اشهر بان بطلقة الاطلاق الاية في ذلك فان لم يقيد الايلا
بكونه على اربعة اشهر فصاعدا لم يخسر بالاربعة مده التبرص والطلاق والخلف
وكان ابو حنيفة او لا يقول به ثم رجع الى قول ابن عباس لما صح عنده فتواه
بخلاف اخرج ابن ابي شيبة حدثنا علي بن مسهر عن سعيد بن عامر الاحول
عن عطاء بن ابن عباس قال اذا ابي من امراته شهرا او شهرا او ثلثة ما لم
يبلغ الحد فليس بايلا واخرج السهقي عنه قال كان ايلا الجاهلية السنة والستين
واكثر من ذلك فوقت الله عز وجل اربعة اشهر فان كان اقل من اربعة اشهر فليس
بايلا واخرج ابن ابي شيبة نحوه عن عطاء وطاوس وسعيد بن جبيرة والشعبي ولا شك
ان ظاهرا لايه كقوله من قال بانه ايلا والمعول عليه في دفعه قول الصحابي وكار
المباين عن ذكرنا فان قول الصحابي في مثله ظاهر في السماع لكن سقي فيه انه زباده
على النمراد هو تقييد لاطلاق الخلف في كونه ايلا ملاجوزا الا ان يكون فيه لجامع
من الصحابة والمعنى الذي ذكر وهو ان المولى من لا يقدر على القربان في المدة
الابشئ يلزمه وهذا ليس كذلك فرقة كون اقل المدة اربعة اشهر والا فغيره لا
نقول بقوله اذا قلنا بعدم تقيد المدة المخلوف عليها فان كانت كون الاقل
اربعة اشهر به مصادرة قوله لان الامتناع عن قربانها في اكثر المدة بلا مانع
الى اخره قبل هو بنا على انه اراد بالاقل من اربعة اشهر شهرا فان وضع المسئلة
في الاصل اذا حلف لا يقربها شهرا او الا ما لا يقل من اربعة اشهر لم يكره كون الامتناع
الا في بعض المدة مطلقا لا في اكثرها لجواز كون الخلف على ثلثة اشهر وقبل لفظ اكثر
مفهوم وبعد ذلك التقريب ظاهرا وقيل اراد بالاكثر تمام المدة اربعة اشهر سماها
اكثر لانها اكثر من المدة المخلوف عليها ولا اشكال في حسمه لان مانع غير موجود في

جميعها في جميع صور الحلف على اقل من اربعة واستضعفه في الكافي قالوا انما
يصح ان لو قال في اكثر المدين اسمي ووجهه ان افعل التفضيل ان افعل يلف
في اضافته الي شئ كونه بعض ما اضيق اليه ولذا امتنع يوسف احسن اخوته
وخواص البشر افضل الملائكة وليس الاربعه الاشهر التي هي المراد بالاكتر بعض
المدة المضاف اليها لا ستماله كون الاربعه بعض ما هو اقل منها فلزم في صحته
ان يقول اكثر المدين يعني المدة المحلوف عليها ومدة الايام هي اربعة اشهر
مدتان والثانيه اكثرها ولا اشكال في انه لو قال في بعض المدة كان احسن
واسلم قوله وشهرين بعد شهرين الشهرين الى اخر المسئلة الثانيه لفظ بعد
الشهرين ليس قيداً في حكم المسئلة الاولى بل قيد في الثانيه فقط ولفظ يوماً
في الثانيه ليس قيداً الا فرق بين مكته يوماً او ساعة وقيل تكرير اليمين في
مجلس او مجلس وسبها اقل من يوم فخير عند ابي حنيفة وابي يوسف فقيد
بمكته يوماً لمكون المسئلة اتفاقه وهذا بعيد لان اثبات المذهب بضو على
ان قوله والله لا افعل كذا والله لا افعل كذا ايمناء لم يحكم فيه خلاف وانما حكمي
في قوله والله والله لا افعل فذكره وان ظاهر الرواية انها يمينان وفي نوادر
اتن ساعه يمين واحد وفي المنتقى جعل كونهما يمينين قياساً وكولهما واحدة
استحساناً وفرع في الدراية في اخر الباب من غير ان يعزوه قال والله لا افكر
مراراً في مجلس واحد تعدد الكفارة وتطلق ثلثاً تتبع بعضها بعضاً قياساً
وقال هو قول محمد وزفره واحدة استحساناً وهو قولهما وهو خلاف الاشهر
ولو قال في الثانيه بعد يوم والله لا افكر شهرين لم يرد على ذلك لم يكن مولى
ايضاً لكن لا في الكتاب بل لتداخل المدينين فتاخرا المدة الثانيه عن الاولى يوم
واحد او ساعة بحسب ما فصل به بين اليمينين فالخامس من حلفه الحلف على
شهرين ويوم او ساعة على حسب الفاصل والاصل في جنس هذه المسائل الا لا
بوجوب طلاق في البر وكفارة في الخنث وانه لا يلزم من كونه ايلاً ومناكاً قريناً
فلذلك قد تعدد البر والخنث وقد يحدان وقد يتعدد البر ويحد الخنث عليه
وتعدد البر يتعدد المدة لانه يتعدد الايلاً وهو يتعدد الظلم وهو يتعدد
مدة المنع وما لم يحجب ترددها من اللفظ كانت المدتان متداخلتين وتعدد اليمين
بتعدد اسم الله او تكرار حرف لا دخلة على المدة ومن زاد السكوت لم يحجب

اليه لان الاسم الذي يكرر بعد السكوت ولو كان اسماً لا يسمي الاسم المذكور
لم يلزم التعدد من تعدده في التجريد عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذ اختلف
بامان عليه لكل من كفارة والمجلس والمجلس سواء لو كان في بيت بالثاني الاول
لم يستقم في اليمين بالله تعالى ولو حلف بحد او عمة سنة ثم قال تعدد هيا اذا
جاءه فوالله لا اقرئك اذا جاء بعد غد فوالله لا اقرئك انما يمينان فلتعد
الذكر واما انما ايلاً ان فلتعد المدة فان تركها اربعة اشهر من اليوم الاول
بري الاولى وبانت فاذا مضى يوم اخر بري في الثانية طالقت ايضا ولو قرنها
بعد الغد يجب كفارتان وان اطلق لزم جميعاً في الكافي وراقرنها في الغد لزم
كفارة لان الغد لم يتعقد عليه الا يمين واحدة وقد عد الكفارة بتعدد اليمين
وتظيره في النوازل قال والله لا اكلمه يوماً والله لا اكلمه شهراً والله لا اكلمه
سنة ان كل بعد ساعة فعليه يمينه ايمان وان كل بعد الغد فعليه يمينان وان
كل بعد شهر فعليه يمين واحد وان كل بعد سنة فلا شئ عليه ومن تعودها والله
لا اقرئك اربعة اشهر والله لا اقرئك اربعة اشهر اخري بعد هذه الاربعه الاشهر
وكذا والله لا اقرئك اربعة اشهر والله لا اقرئك اربعة اشهر اخري بعد هذه الاربعه الاشهر
الا انه تعدد بتعدد المدة بلا تدخل الالية في قربان واحد كفارتان وهذه
تظير مسئلة الهداية في عدم تدخل المدينين في قوله والله لا اقرئك شهرين
ثم بعد يوم والله لا اقرئك شهرين بعد ذلك الشهرين فانه ليس بايلاً كما ذكر
ولكن تتداخل المدتان فلو قرنها في الشهرين الاولين لزمته كفارة واحدة وكذا
في الشهرين الاخرين لانه لم يجمع على شهرين يمينان بل على كل شهرين يمين واحد
وقد توارى شرح الهداية من الهياه ويختصرها وغايه البيان على الخطا عند
كلامهم على هذه المسئلة فاخذه فلو قرنها في الاربعه الاولى لزمته كفارة واحدة
وكذا في الاربعه الثانيه ولو كان اطلق فقال والله لا اقرئك بعد ساعة فقلت
قال والله لا اقرئك بعد ساعة قال كذلك فقرنها بعد اليمين الثالثة لزمته
ثلث كفارات لتداخل في المحلوف عليه ولو لم يقرنها حتى مضت اربعة اشهر كانت
مطلقة وعند تمام الثانية وهو ساعة بعد هاتين باخري اذا كانت في الغد وعند
تمام الثالثة تبيين بئالته بلا خلاف خلاص ما مضى في الكتاب في تأييد اليمين فان
الايلات هناك ترك متعاقبه بواسطة تأييد اليمين الواحد فجا الخلاف

في انه هل سجد الايلا الماني في العدة او لا ومن منعه قال لا يبتدئ الايلا الا في حال يكون بالمنع طالما اما هنا فالايالات المنة صرح بها في حال العصمة وهو حال حقوق طلبة لها فلا يتوقف وقوع النائية على قيام النكاح ولو كان قال مريين فقط لم يقع المنة الا اذا تزوجها مفع محكم تايبدا اليمن اذ مضت اربعة اشهر من وقت الزوج ومثال اتحادها والله لا اقربك اربعة اشهر او لا اقربك شهرين وشهرين وفي الثاني نظيره كلما قلت واحدا من هذين فوالله لا اقربك فكلهما معا وليس للقييد بذلك فائدة فان بكليهما معا لم تغل اليمن بل لو قلت احدهما بعد ما ثبت الايلا في ظاهر كون هذا من صور تعدد البرقان على التعدد فيما بعد هذه بعينها في هذه ومثال تعدد البرق اتحاد اليمن على دخلت هذه الدار فوالله لا اقربك فدخلتها في يوم م في يوم اخر م في يوم اخر فان قرنها يجب كفارة واحدة وان تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بانت بطلقة فاذا مضى يوم اخر بانت باخري واذا مضى يوم اخر بانت بالثالث وفي هذا المثال نظر لان الحلف بالله وقع جزا الشرط متكررا مكررا تكراره ولا يشكل بانه لا حلف عند الشرط الماني والمالت لانه لم يوجد فيه ذكر اسم الله تعالى والا لزمنا لا حلف عند الشرط الاول ايضا ومع ذلك ثبت الحلف عنده وعلقه اشتيه والله كلما دخلت لا اقربك كلما دخلت فوالله لا اقربك ولذا لو قال كلما دخلت فالتوا تلتا ان قرتك بتعد ذبرا وكلما دخلت انعقدت مدة يقع بمضيتها واحدة بانيه ولا يتصور حشده الامرة واحدة لتعد وقوع شي اخر بعد الثالث ونحوه كلما دخلت بعدى حران قرتك سوا ومثال اتحاد الايلا وتعد اليمن اذا جاعد فوالله لا اقربك م قال في المجلس اذا جاعد فوالله لا اقربك فهو ايلا واحد في حكم البرقي لو مضت اربعة اشهر من العدة طلعت وان قرنها فعليه كفارتان لاتحاد المدة وتعد الاسم وكذا والله لا اقربك اربعة اشهر ولا اربعة اشهر من غير ان يرد لفظ اخري او نحوه واعلم ان هذه خلافه وصورتها في الخلافات لو قال والله لا اقربك والله لا اقربك والله لا اقربك في ثلاث مجالس فكل من اليمن والايلا منة وان كان في مجلس واحد فان اراد به المكرار ما اليمن واحد والايلا واحد وان لم ينو شيئا او اراد التشديد والتقليظ وهو لا يبتدأ دون التكرار ما لان منة اجماعا والايلا منة قياسا وهو قول محمد حتى اذا مضت اربعة اشهر ولم يقر بها تبين بطلقة م عقيبها تبين باخري م باخري الا ان تكون غير مدخولها فلا يقع الا واحدة وان قرنها وجب عليه ثلث كفارات

وفي الاستحسان وهو قولها الايلا واحد فلا يقع الا واحدة ومحب بالقرآن ثلث كفارات لان الشرط الواحد يكفي لان كثرة وطا كانت المدة متحدة كان المنع متحدا فلا يكرر الايلا قوله لم يكرر مولى اي في الحال لانه يكون مولى اذا قرنها وبقي بعد يوم القران اربعة اشهر فصاعدا الي تمام السنة حتى لو تركها بعد ذلك القران اربعة اشهر وقعت فطلقة قوله اعتبارا بالاجاره وهو ما اذا قال اجرتك سنة الا يوما ينصرف اليوم في اخر السنة وكذا اذا قال في الصور المذكورة سنة الانقضاء يوم يكون مولى ما صر قاله الى الاخر وما اذا اجل الدين قوله ها هنا ويمكنه لان المستثنى يوم منكر مصدق على كل يوم من ايام تلك السنة حقيقة فمكنه ان يطاها قبل مضي اربعة اشهر من غير شي بل رفته اعتبارا ليوم الوطى اليوم المستثنى بخلاف ما س عليه فان المعين لكون اليوم المستثنى اخر السنة ليس اللفظ بل نصح الاجارة فانها تبطل بالجهالة وفي الجدل على حقيقة حتى يصير شايعا في السنة لا يتعين مدة الاجارة والانقضاء ينصرف الى الاخير وكذا المقصود من تأجيل الدين تاخير المطالبة فليس بدلالة الحال والذي يشكل الفرق بينه وبين قوله والله لا اظلم زيدا سنة الا يوما ينصرف الى اليوم الاخير وحواب صاحب النهاية بان المعين الحامل وهو المغيبط المتقضية لعدم كلامه من الحال منطور فيه بانه مشترك الا لزاما اذا الايلا ايضا يكون عن المغيطة قوله صار مولى اسقوط الاستثناء مع ان الباقي من السنة مدة الايلا ولو اطلق بان قال لا اقربك الا يوما لا يكون مولى حتى يقرنها فاذا قرنها صار مولى ولو قال سنة الا يوما اقربك فيه لا يكون مولى ابد لانه استثنى كل يوم يقرنها فيه فلا يكون ممنوعا ابدا وكذا لو اطلق مع هذا الاستثناء واذا قال سنة فمضت اربعة اشهر ولم يقرنها فيه وقعت طلقة ثم تزوجها ومضت اربعة اشهر لم يقرنها فيها وقعت اخري فاذا تزوجها مضت اربعة اشهر لا يقع لان الباقي بالضرورة اقل من اربعة اشهر قوله ولو قال وهو بالبررة اذا حلف لا يقرنها في مكان معين وهو في غيرهما ان كان سبهما قد ر اربعة اشهر كان مولى على ما فرغ قاضي خان والمرغيباني فانما قال لو كان سبهما سيرة اربعة اشهر فقيته باللسان ولم يعتبر ان كان خروج كل منهما الى اخر فيلتحقان في اقل من ذلك وعلى ما في جوامع الفقه يعتبر ان يكون بينهما ثمانية اشهر فانه قال لو كان في بلد وزوجه في بلد حلف لا يدخله وبينهما اقل من ثمانية اشهر لا يصير مولى الجوار انما

ان كان بين

مخرجان فيلقيان في اقل من اربعة اشهر مقرنها وان كان سبعا اقل من ذلك
بكر موليا عند الائمة الاربعة الا في رواية عن احمد وهو قول ابن ثعلبي فانه يكون
موليا فان تركها اربعة اشهر بانت سقطه وسفي ان يصير موليا على قول كل من
قد منع عنه انعقاد الايلا اذ احلف على اقل من اربعة اشهر ان لا يولي غيره وكذا
اذا قال والله لا اقربك الا في الحرم وهو في شوال او حتى تغطي ولدك الى مدة العظام
اقل من اربعة اشهر والوجه المذكور للجمهور بناء على ما تقدم هناك من ان المولى
لا يمكنه القربان في الاربعة الاشهر الا شئ يلزمه وليس فليس وقد بحثنا هناك
ان هذا فرع كون اقل مدة انعقاد الايلا بالحلف عليها اربعة اشهر وبالضرورة
انهم لا يلزمون ذلك الا ان يجعل هذا اصلا مبهما في مذهب المالكية بعد
عدم انعقاده لا اقل من اربعة اشهر بدليله من احوال الصحابة فتعلل به الاحكام
المذهبية لا عند قصد الاثبات على المخالف ثم اورد على هذا الاصل ما لو قال
والله لا اقربك لاربعة سنون فانه مولى فاذا تركه في المدة طلق ولو قرب ثلثا من
لا طرنه شئ ثبت ان امكان القربان بغير شئ لا يمنع صحة الايلا اجيب بما حاصله
ان الايلا يتعلق بمنع المولى المدة وقد وجد في هذه المسئلة فيكون موليا منهم وعدم
لزوم شئ لعدم الحث لان الحث بفعل المولى عليه وذلك بقربا بغيره والموجود في
بعضهم وحاصل هذا تخصيص اطراد الاصل بما اذا احلف على واحد ياد في تأمل
قوله ولو حلف على اخذه بان يقول ان قربتك فعلى حج او عمره او صدقة
او صيام او هدي او عسكاف او عمن او كفارة عمن او فانت طالق او هذه
لزوجه اخرى او تعبدني حرا او فعلى عتق لعبد منهم فهو مولى اما لو قال فعلى
صوم هذا الشهر مثلا فليس مولى لانه يمكن تركه القربان الى ان معنى ذلك بطلانها
بلا شئ يلزمه بخلاف قوله فعلى صوم يوم ولو قال فعلى اتباع جنازة او سجدة
تلاوة او قراءة القرآن او الصلاة في بيت المقدس او تسبيحه فليس بمولى ونقل
في الصلاة خلاف محمد فعنده يكون موليا لانها مما يلزم بالندرو وتقدم اول
الباب مما يجاب به عنه وجب صحة الايلا فيما لو قال فعلى مائة ركعة ونحوه مما يشق
عادة وكذا خلافه ثابت في سبيله الغزو والمذكور اول الباب فان قلت معنى في
الصلاة في بيت المقدس ان يكون موليا انما قال ما فيه من مشقة السفر كما في
قلنا نعم لو لم ينم من نذر الصلاة في بيت المقدس ان لا يسقط الا بالصلاة فيه

فكر المذهب ان له ان يصلحها في غيره ويسقط النذر به على ما عرف ولو قال
فعلى ان تصدق على هذا المسكين هذا الدرهم او مالي هبة في المعاكس لا يصح الا
ان سوي التصديق به ولو قال فكل مملوك اشتريه فيما يستقبل حرمنا موليا
عندها خلافا لابي يوسف وهو رواية عنهما وكذا لو قال كل امرأة اتردها
في طالق تصير موليا عندهما خلافا لابي يوسف ولو قال كل امرأة اتردها
من اهل الاسلام لا تصير موليا وعلى هذا القول لا افريل حتى اعتق عبدك او
حتى اطلق فلانه او حتى اطلق تصير موليا عندهما خلافا له لانه يمكنه القربان بلا
شئ بان لا يشتري عبدا ولا يزوج ويتقدم الغاية قلنا فيمكنه الا يصير لزم ان
الزوم لا جعل قربانها كالزوم به واعلم ان الاصل انه متى جعل ليمينه غاية لا توجد
في المدة كقوله والله لا اقربك حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى يخرج باجوج وما
حجج او يترك عيسى عليه الصلاة والسلام او حتى يخرج الدجال او الدابة فهو مولى
استحسانا بنا على الظاهر وان احتمل القرب وقت التكلم به وكذا اذا كانت الغاية
لا يصور مع بقا النكاح كقوله حتى اموت او متي او املك او يعطيني او ابنيك
وان كانت توجد في المدة لكنها تصلح جزا نحو حتى اعتق عبدك او اطلق فلانه كان
موليا عندهما خلافا لابي يوسف وقد عرفت الوجه قوله وفيه خلاف اي
يوسف اي في ثبوت الايلا بالحلف بعتق عبده المعلن فان ضمير فيه لعن عبده
وهو المعلن لا المبهم فان تعليله لا يتم فيه قوله السع موهوم اي هو
مقدور له بنفسه لتوقفه على غيره من المشتري وقد لا يجد مشتريا في المدة
فتمضي قبل وجوده بخلاف الاحراج من التوقف لانه مقدور له وهو ان يوقف
على اشتائها ايضا لكن اشتائها واجب والوجوب طريق الوجود بخلاف اشتال
المشتري واذا كان موهوما فلا يمنع المانع الكائنه في الجزا وهو عتق العبد
بالقربان ولو باع هذا العبد سقط الايلا لانه صار حاله كونه قربانها بغير شئ
ولو ملكه بسبب شري او غيره عاد الايلا من وقت الملك ان لم يكن وطبها قبله
فان كان وطبها قبل تجدد الملك لم يعد لسقوط اليمين ولو مات العبد قبل البيع
سقط الايلا لقدرته على الوطي بغير شئ وعلى هذا التفصيل موت المرأة المعلن
طلاقها او ابنتها ثم تزوجها قوله وان الى من المطلقة الرجعية كان موليا
باتفاق الائمة الاربعة بخلافه من الباينة فان كانت من ذوات الاقربا فاحتمال

امتداد لظهرها وان كانت تعتد بالاشهر المثلثة فلاحتمال رجعتها فينقصد
الا بلامتددا الى ما بعد الرجعة فان لم يطأها حتى مضى شهر من الرجعة بآت وهو
مشكل على قول من يرى ذوال الزوجية بالطلقة الرجعية وحرمه الوطى كالثانية وعلى
قولنا من حيث انها لاحق لها في الجماع فلا يكون بالمنع ظالماد الجواب ان العبرة في
المضمر عليه لعين النص لا معنى للنص والمطلقة الرجعية من نساينا بالنص وهو
قوله تعالى ويعولهن حتى يردهن ولا يعمل الزوج حقيقة على ما اسلفناه في اول
باب الرجعة فكانت من نساينه فيشملها نص الايلا الا ترى انه ثبت لا يلا وان سقطت
حقها في الجماع لحوق العيل على ولد او غيره فعلم ان التعليل بالظلم باعتبار نساينا
على الغالب بخلاف الباس لا يفسد اسم الزوجية حقيقة مدعي كونهما من نساينا وتسل
انما لم يكره مولانا من الباس لان الايلا يتعلق بطلاق بان على معنى المدة بلا قربان والطلقة
الباسية لا يلحقها طلاق بان من غير ولا يتعلق بمعنى اذا كان العيل بعد الايلا لما قد
من انه اذا كان قبلها فوجد الشرط في عدتها من الباس يلحق وهذا المختصر يقتضي انه
لو لا هذا صح الا بلامنتها وليس كذلك لعدم الزوجية ونساينا والحوان مبني عدم لحوق
الباسية هو مبني عدم الا بلامنتها وهو عدم الزوجية فالاسناد اليه اولى مما لا يخفى
ان تخلفا لعلته في محل واحد نقض الاملايح فالحق ان الظلم حكمه ونفس الايلا هو
العله فلا يلزم وجوده دائما قوله لان الظلم في محرجه وقع باطلا لعدم الحملية
وهي لوها من نساينا في الايلا والظهار قال تعالى والذين يولون من نساينهم قال
تعالى والذين يظهرون من نساينهم فلا بد من كونها محلا وقت النكاح بالايلا والظهار
او وقت وجود شرطهما لما عرفت في باب الايمان بالطلاق ان الاضافة الى سبب
الطلاق محصور وكذا في الايلا والظهار فاذا قال ان تزوجك فوايه لا افرتك وقع
صححا وكذا ان تزوجتك فان علي لظها راي الا انه لا ينعقد الايلا الا لعنة الزوج
بها لا هذا اذ دال بصريحه لا قبله ولان الظهار لما كان تشبيه المحللة بالمحرمة
استدعي انعقاده فيام حل وطبها قوله ادا الممن منعده في حقه اي في حو الوطى
لان انعقاد الممن يعتمد البصو حسا لا شرعا الا ترى انها تنعقد على ما هو
معصية قوله كدة العدة اي في الطلاق الرجعي فينصرف بالرق لان من حقوق
النكاح وعند ما لك والشايعي رحمهما الله تنسوى مدة الايلا المحرمة والامة والقاس
على مدة العدة بجامع كونها ترضى هو اجل للينونه كاعدة مد فوج فان البينونه

والظاهر

لا يحصل عند الشايعي بانقضاء المدة وايضا ترضى العدة للخطر ويعرف الفراغ
فهو الموتر وهو مستف في ترضى الايلا فالوجه الاستواء العموم نص الايلا لان
الامة من نساينا ولان ضررها الا لعنة الروح ورفقا جريا على عادته تعالى
من عدم المعالجة بالعقوبة فاخرت عقوبته المذنبية بظلمه الى انقضاء اربعة اشهر
وهذا المعنى لا يختلف في الحره والامة قوله وان كان المولى مريضا لا تقدر على
الجماع لا فرق من كون عدم العذر للمرض والحب كما انه في حقها لا فرق من كون
المانع مرضها او الرق والقرن ومن القاس من منع ابلا الجيوب ومن الرقنا
والقرنا لانه لا يحب عليه الجماع فلا ظلم وحواله ما قلنا في المطلقة الرجعية لان
هذا تعليل فيه ابطال حكم النص وذلك باطل وفي حوامع الفقه لو عجز عن جماعها
لترتقها او قرنها او صغرها او يلجب او لعنه او كان اسيرا في دار الحرب او لوها
ممنعه او كانت في مكان لا يعرفه وهي ناسره او سبها اربعة اشهر او حال القاصي
سبها لشهادته الطلاق البتة فقيه باللسان بان يقول ثبت اليها او رجعت
عما قلت او راجعتها او ارتجعتها او اطلت ايلاها واحلف في الحبس صح الفقي
باللسان بسببه في البدائع وفي شرح الطحاوي لو ابي وهي مجنونه او مجوس
او كان سبها اقل من اربعة اشهر الا ان السلطان يمنعه او العدو ولا يكون
فيه باللسان وهو جواب الرواية نص عليه الحاكم في الحاشي ووقف محل ما في الحاشي
وشرح الطحاوي على امكان الوصول الى السجن بان تدخل عليه فيجامعها وسع
السلطان والعدو نادى على شرف الزوال والحبس نحو لا يعتبر في الفقي باللسان
ويظلم يعتبر وهل يكفي الرضى بالغلب من المريع قبل نعم حتى ان صدقته كان فينا
وبل لا وهو اوجه هم هذا اذا كان عاجزا من وقت الايلا الى ان يمضي اربعة
اشهر حتى لو اتي منها وهو قادر فركت قدر ما يمكنه جماعها ثم عرض له العجز
او بعد مسافته او حبس او جب او اسر ويؤخذ لك او كان عاجزا حين ابي وزوال
العجز في المدة لم يصح فيه باللسان خلافا لرضي في غير الاخيرة قال في العجز ثابت
وهو المدا رقتا لما يمكن ولم يفعل فقد تحقق منه الاضرار فلا يكون فيه لا بايضا
حقها بالجماع بخلاف ما اذا استوعب العجز المدة لانه لم يكن لها حق فيها فكان
ظلمه في الايلا بادي اللسان فقيه الذي هو قوله بآت في قوله لان البينونه
على حسب الجنانية ولو اتي الايلا موبدا وهو مريض بآت محض لانه هم صح وترد

وهو مريض ففعل بالسان لم يقع عند الحنفية ومحمد ومحمد عند أبي يوسف وهو
الاصح عما قالوا لان الابداح منه وهو مريض وعاد حله وهو مريض في زمان
الصحة هي مبانه لاحولها في الوطى فلا يعود حله الا لانيه وهما يقولان ذلك بقصر
منه فانه كان ملكه التي بالسان قبل مضي المدة ولا تمان ولو كان المانع شرعيا
بان كان محرما والى ذلك افعال الحج اربعة اشهر فصاعدا فالفى بالجماع وعند زفر
بالسان وهو رواية عن أبي يوسف لان الاحرام مانع من الجماع شرعا مثل المحرم
فكان لله بالسان وهم اغبروا العجز الحقيقي وهو منتف وهو لان المنيب
باختياره بطريق مخطوط فبالزمن فلا يستحق تحقيفا قوله وقال الشافعي
لا في الا بالجماع واليه ذهب الطحاوي لانه لو كان فسا كان حشا وضعف هذا
لا يخفى على من له شبه لانه حلف على الجماع فكيف عنت بفعل غيره فان اراد قوله
لو كان فسا كان حشا لان الفى لا يكون الا بالجماع ولو كان فسا كان بالجماع فكان
حشا لزم صريح المصادرة والنقض وهو قوله فان فسا لا يوجب تعين كون الفى
الجماع لان معناه وان رجعا عن عزمه رد ذلك على الظلم وذلك يحصل بارضائها
بالجماع وبارضاها بالقول ودعد الجماع عند عجزه وهي شهادة بعجزه ذلك فلا
يتم ما قالوا ولو طهرها بعد الفى بالسان في مدة الابداح كقارة لتحقق الحث
لان ميمنه باقية في حق الحث وان بطلت في حق الطلاق وصار فيه بالجماع حتى
لو لم يجمع حتى تمت المدة وقع الطلاق وهذا لان المقصود عدم وقوع الطلاق
عند تمام المدة وهذا فرع تمامها ولم يتم حتى قدر على الاصيل وهو الجماع قبل حصول
المقصود من البدل فبطل حكم الحلف كما لم يتم اذ اراد المنيب قوله سئل عن نيته
هذا هو المذكور في كتب محمد رحمه الله وهو جواب الرواية لان بيان الفى على الجماع
وهو ظاهر الرواية وهو قول أبي بكر وعمر وان مسعود وعائشة والحسن البصري
وعطاء وطاوس وان المسيب وسعيد بن جبيرة وغيرهم وعمر بن عبد بن ثابت
وان عمر وان ابي ليلى وما كان الحرام ثلث الا ان ما كان قال بنو في غير المدة
وروي عن علي رضي الله عنه التوقف فيه نحو احد عشر مذهباً غير ما ذكرنا قوله
لانه نوى حقيقته كلامه اذ حقيقته وصحتها بالحرمة وهي موصوفة بالحل فكان
كذا وعلى هذا قال سرور والشعبي في التحريم انه كتحريم قصعة من ثريد ليس
بشيء واورد لو كان حقيقته كلامه لانصرف اليه بلانيه لكم تقولون عند عدم

والحق ان مذهب الشافعي
وما ذكرناه كقولنا

اليه ينصرف الى اليمن والجواب ان هذه حقيقته أو في فلا تنال الا بالانيه
واليمن الحقيقه الثانيه الثابته بواسطه الاشتها وقيل لا يصدق في القضا
وقال شمس الامام السرخسي بل فيما بينه وبين الله تعالى لانه ممن ظاهرا لان
تحريم الحلال ممن بالنقض وهو قوله يا لها النبي لم يحرم ما احل الله لك الى ان قال
قد فرض الله لكم عليه بما تلم فلا يصدق في القضا في نيته خلاف الظاهر وهذا
هو الصواب على ما عليه العمل والقوي كما سذكر والاول قول الحلوى وهو ظاهر
الرواية لكن القوي على العرف الحادث قوله الا ان نوى لك ولا يصح فيه
التنبيه الا في الامة خلافا لفرق الزهري ومروني الكنايات والفصل فيه
من كون الحالة حاله مذكوره الطلاق او لا ولو طلق امرأته طلقه ثم قال انت
على حرام ونوى تنبيه لم يقع شيء ولو نوى لك لثقت تنبيه فكل ثلثه
قوله وان قال اردت الطهار فهو طهار وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف
كذا ذكره القدوري وليس مذكورا في ظاهر الرواية ولذا لم يذكره الحاكم
في مختصره ولا الطحاوي وانما نقله شمس الامام عنهما من النوادر خلافا لمحمد
وجه قوله ان الطهار تشبيه المحللة بالمحرمة وهو منتف وفي حرام الفقه نقل
عن محمد انه طهار اذا نوى الطهار على ما عرف النقل به عنه قوله ولها ان يطلق
المحرمة الى اخره حاصله ان الحرمة اعم من الحرمة التي هي طهار او لا والاعم تحت
المخصوصيات فنية الطهار فيه محتمل كلامه لانية خلاف ظاهرة مصادق
قوله وان قال اردت التحريم او لم أقشها فهو ممن يصير به نوليا
ونصر في المحيط انه خلاف قول محمد حيث قال فان نوى اليمن او لم ينو سببا
كان عسا وينصرف الى الطعام والشراب ولا تدخل امرأته الا بالانيه هكذا قال
محمد وعز مشايخ لم تدخل امرأته بلانيه فبين وصح في هذا الزمان وسئل عن
الدر عن امراء قالت لزوجها حلال الله عليك حرام فقال نعم تحرم هذه المرأة على
زوجها قال نعم وهذا حلال المسلمين ثم على قول محمد رحمه الله اذا نوى امرأته حتى
دخلت لا يخرج الطعام والشراب من اليمن فحلت اي ذلك وجد فادناول شيئا
من الطعام والشراب حث والنقض حكم عينه حتى لو قرب امرأته بعد ذلك لا حث
ولا فرق بين ان يتناول قليلا او كثيرا خلافا لما اذا حلف لا يأكل هذا الطعام
وهو ما يستوفيه واحد لا حث ما لم يستوف جميعه وكذا لا يدخل اللباس الا

بأنه وإذا دخل لا يخرج الطعام والشراب ولو نوى الطعام والشراب فهو كما
نوى ولو نوى الطلاق في نسيه واليمين في نسيه تعالى فهو طلاق ويمين قوله
ومن المسامح هم المتأخرون لما ظهر من العرف في ذلك حتى لو قال لامرأه ان تروى حنك
بحلال الله على حرام فتروجها تطلق ولهذا لا يخلف به الا الرجال ولو قال في
انا عليه حرام كان عينا وان لم تنو فلو مكنته حنثت وكفرت فصارت كما اذا تلفظ
بطلاقها غير نيا وتطلق للصراحة والعرف هو الموجب لبث الصراحة وعن هذا
قالوا لو نوى غير الطلاق لا يصدق في القضا بل فيما بينه وبين الله تعالى قال
الاستاذ طهره كالمزني في لا أقول لا يشترط النية لكن يجعل نيا ويعرفا
ولا فرق بين قوله انت على حرام او حرمتك علي او لم يقل علي او انت محرمه علي
او لم يقل علي او انا عليك حرام او محرم او حرمت نفسي عليك ويشترط قوله
عليك في تحريم نفسه فلو لم يقله لا تطلق وان نوى الطلاق تخلفا لنفسها وقوله
انت معي في الحرام بمنزله قوله انت على حرام وفي الفتاوى لو قال لامرأته انت
على حرام او حلال الله على حرام فهذا على ثلثة اوجه اما ان كانت له امرأه واربع
اولم يكن له امرأه ان كان له واحدة فقد ذكرنا وان كان له اربع طلعت كل واحدة
بطلقة وان لم يكن له امرأه لزمه كفارة عن وعلى فتوى الاول وجندي الامام
سعود الكنتاني يبيع واحدة وعليه البيان قال في الذخيرة والجلامة هو الاشبه
وعندي ان الاشبه ما في الفتاوى لان قوله حلال الله او حلال المسلمين يعم كل زوجة
فاذا كان فيه عرف في الطلاق يكون بمنزله قوله من طوالت لان حلال الله يشملهن
على سبيل الاستغراق لا على سبيل البدل كما في قوله احدا ان طالت وحيث وقع
الطلاق بهذا اللفظ وقع بآيائه لو قال ان فعلت كذا حلال الله على حرام ثم قال
لامرأته ان فعلت كذا حلال الله على حرام ففعل احدها حق وقع طلاق باين لم فعل
الاخر قال الامام طهره من سعي ان يقع كما لو قال معلقا دون الاول فروع
تعلقوا بالايلا لو قال لا قربتك مادمت امرأتى فاباها ثم تزوجها لم يصير مولا
ويقرها لا حنث ولو قال ان قربتك فعلي ان اخبر ولدى صح الا بالخلاف في فرنسا
عليه انه يلزم بنده ربيع الولد في حاشاء عندهم ولا يلزم فيه شيء عند زفر مالك
يرحب فيه بخرجه وروي عن ابي يوسف مثل قول زفر وهو قول الشافعي وهو
الاوجه لانه ندر معصية ولو جرت المولي ووطيها انحلت وسقط الايلا ولو

ولو قال لنسائه الاربع لا قربكن مولا من كلهن حتى لو مضت اربعة اشهر بين
جميعا وقال زفر لا يكون مولا ما لم يوطيها ثلثا منهن لان الحنث انما يقع اذا
وطي الكل فقربان الثلث يمكنه تغير حنث فلا يكون مولا منهن بل من الرابعة
فكأنه قال ان قربت ثلثا منكن فوالله لا اقرب الرابعة قلنا فصد الامراء
بهن كلهن فيكون مولا عليهن فلما لم يوجد وطى جميعهن لا يحق حنث واذا وجد
بعضا من الحنث الى وطى كلهن لا الى الرابعة بخلاف ما قاسى عليه لانه من معلقة
فلا تتعقد ما لم يوجد شرطها ولو قال لهن والله لا اقرب احدا كرجلناه مولا
من واحدة وقال زفر مولا من الاربع حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقرب احد
بانت واحدة وعلى الزوج ان يعينها وعنده بين كلهن لان قوله احدا كن واحدة
ممكن سواء ولو قال لا اقرب واحدة منكن يصير مولا منهن جميعا فكذا هذا قلنا
احدا كن لا يعم لانه معروفة وكذا لا يصح ان يقال لوطي احدا من علي درهم واما واحد
منكن فنكره تنفيه فمعم ولدا مع كل واحدة علي درهم ولو قال لزوجة والله لا
اقرب احدا كما مضت المدة بانت واحدة واليه البيان ولو بين قبل المدة لا يصح
كما لو علو طلاق احدا من بيجي العذوبين قبل الفداء واذا بين بعد المدة وعينت
المباينة مضت اربعة اشهر اخرى فعند ابي يوسف لا تبين الاخرى وكذا
اذا لم تبين وقال لا تبين لان اليمين باقية ما لم تحنث ولما رالت مزاحمة الاولى
بالبين تعينت الاخرى لا يلا كما لو بان واحدة وانما في من احداها لانها
واحدة فمما ليست نكره حتى تعم لانهما مضافة وتعينت فلا تبين الاخرى وفي
المحيط لو قال انما على حرام يكون مولا من كل واحدة منهما وحنث بوطيها
ولو قال والله لا اقربكما لا حنث الا بوطيها والفرق ان هنك حرمة اسم الله تعالى
لا يحق قول الا بوطيها وفي قوله انما على حرام صار ايلا باعتبار معنى التحريم وهو
موجود في كل منهما ولو ابي م ارتد ثم أسلم ثم تزوجها يكون مولا عند ابي حنيفة
وروي ابو يوسف عنه انه يبطل ايلاوه لها لانه ادعى في حاله لا يملكه
فيها والله الموفق بامس الخلع هو لغة التزع خلع ثوبه ونعله ومنه خالعت
المرأة زوجها اذا اقتدت منه بماله وخالعها ونخلعها صيغ منها المفاعلة ملا
لملاسة كل الاخر كما لثوب قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وفي الشرح اخذ
المال بازاء ملك النكاح والاوي فوك بعضهم ازاله ملك النكاح بلفظ الخلع لا اتحاد

ما ان اقلت في النكاح بقا المدة قالوا
لانه يملك النكاح بعد نفي النكاح

فيه وسير في ابيه فانه
ازالة طلاق النكاح بدليل
حسبه مع المفهوم اللغوي والفرق بخصوص المتعلق والقيد الزائد وقول
بوصفهم ازاله ملك النكاح ببدل ولا بد من زياده قولنا تلفظ الخلع فان الطلاق
على ما ليس هو الخلع بل في حكمه من وقوع البينونة لا مطلقا والاخرى فيه الخلاف
في انه فيج وفي سقوط المهر لو كان المال المسمى غيره وهو متفق ولو قيل انه بالمفهوم
الشرعي مما صدقات المفهوم اللغوي لان النزع مطلقا انهم من كون متعلقة امر
حسبا او معنويا كنف النكاح بمقابلته شي او لا لم يبعد ولا ينافي ذلك النقل كما
غلط من جعل اصول الفقه غير منقول لا ندرج حقيقته في مطلق مسمى الاصول
لانه لان تخصيص الاسم بالاختصاص بعد كونه للاعم العادق عليه وعلى غيره نقل
بلا شك وشرطه شرط الطلاق وحكمه وقوع الطلاق البائن عندنا وصفتها انه
يحين في جانب الزوج معاوضه من جانبها فتراعي احكام البين من جانبها واحكام
المعاوضه من جانبها عند اي حقيقه وعندهما من الجانبين وساق في بقية الخلاف
قوله اذا اشاق الزوجان اي تخاصما واما اي علم كونه ولا تدفن في القلاء
فانني اخاف اذا اقامت الا اذا وثقها اي علم وحدود الله تعالى ما حذر من الواجب
التي امر الاتجار وهذا الشرط خرج مخرج الغالب اذا البات على الاختلاع
غالبا ذلك لانه شرط معتبر المفهوم وهو مشاقتها كذا قيل وقد يقال في جواب
المسئله في كلام القدوري لا باحة فانه قال فلا باس ان تغدي نفسها منه بماله
واباحة الاخذ منها بشرط يشاقها فهو معتبر شرطا في ذلك قوله فاذا
فعل ذلك وقع بالخلع تطبيقه بآينه ولزمها المالك هذا حكم الخلع عند جماهير
الامم من السلف والخلف وذهب المزني الى ان الخلع غير مشروع اصلا وقد
الظاهر به صحته بما اذا كرهته وخاف الا يوفيهما حقها او الا توفيه ومنعته
اذا كرهها هو وقال قوم لا يجوز الا باذن السلطان روي عن ابن سيرين
وسعيد بن جبير والحسن وقالت الخنابلة لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ بشرط
عدم فيه الطلاق لا ينقص عدد الطلاق وقال آخرون يقع ويكون رجعا
فان راجعها رد المبدل الذي اخذه رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتاده عن
سعيد بن المسيب قال فكان الزهري يقول ذلك وجه قول المزني ان قوله تعالى
فلا جناح عليهما فيما افدت به نسجه حكما بقوله تعالى وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج وانتم احدا من قطار افلا تاخذوا منه شيئا احبب بانه متوف

على العلم بتاخره وعدم امكان الجمع والاول متفق وكذا الثاني من هذا المسمى
متعلق بما اذا اراد الزوج استبدال غيرها مكانها والايه الاخرى مطلقة فكيف
تكون هذه ناسخه لها مطلقا نعم لو اراد بالنسخ تقديم حكمها على المطلقة في تلك
الصورة اعني صورة ارادة الزوج الاستبدال لها من غير نشوز منها كان حسنا
وحاصله انه يجب تقديم هذا الخاص على العام وهو حديد وجهه نذهب الظاهر
فان قيل الجواب مبني على الخلاف في تقديم الخاص مطلقا والجواب لا يصح لان هذا
الموضع مما يجب فيه تقديم الخاص عندنا لانا اذا قلنا يتعارضان كان الحكم ثابت
حسبه وجوب الرجح ان امكن والرجح ثبت للمحرر على الجمع لان فيه الاحتياط وهو
هنا في تقديم الخاص يجب ان يقدم هذا الخاص هنا حكم المعارضه لاحكام التخصيص
وكل موضع قدمنا فيه العام على الخاص عند تعارضهما في ذلك الفرد كان لسبب
الاحتياط بسبب كون حكم العام منعاه الخاص يخرج منه بعض الافراد كما في صلا
بعد النجس والعصر مع قوله صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت
وصلى اية ساعة شام من ليل او نهار او احبا بك قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت
السماء العشر مع قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة والا فنفق كونه عالما لا ينقص
التقدم لغير مفهومه بل لما يشمل عليه من الاحتياط بل الجواب القول بوجوبها
وهو عدم حل الاخذ اذا كان النشور من قبله وهو ما ذكره المصنف بقوله كره له
ان ياخذ يعني كراهة العهرم المنتهضة سببا للعقاب وان قال الامام المجتبي في
جوابهم تاويل الايه في الحلل والحرمة لا في منع وجوب المال وملكه لان الحرمة
لا تثبت مع معارضه موجبها فان المعارضه تنفي القطعية لتطرق احتمال نسخها
بالمعارض نكته اراد ما ذكرنا وسياتي ما هو الحق فيه ان شاء الله تعالى وجه قول
الحنابلة وهو قول الشافعي القديم ما روي عن طاووس عن ابن عباس عن الخلع فرقة
وليست بطلاق رواه الدارقطني عنه وروي عبد الرزاق عنه لوط بن عبد الرحمن
بطلوع من احتلعت منه حل له ان سكرها ذكر الله الطلاق في اول الايه وفي اخرها
والخلع سبها قالوا وروي نافع بن مولي عن عمر بن الخطاب عن معمر بن عوف عن
ابن عمر انها احتلعت من زوجها على عهد عثمان بن عفان فاجعها الى عثمان فقال
ان ابنة معوذ احتلعت من زوجها اليوم افتتقل فقال عثمان لتتقل ولا يثر
منهما ولا عدة عليهما الا انها لا تمنع حتى يخلص حبيضة حشيشه ان يكون لها حبل

فقال ابن عمر عثمان خيرنا واعلمنا فهو لا اربعة من العجابه فان ربيعا وعجابه بيان
قالوا انك قد سئد له عليه ايضا بالايه قال تعالى الطلاق مرتان فاساكنه معروف
او تخرج باحسان الى ان قال فلا جناح عليهما فيما افدت به ثم قال فان طلقتها يعني
الثالثة المفاد شرعيتها بقوله او تخرج باحسان على ما اسلفناه من التقرير في فصل
فما حمل على المطلقة فكون الاقدار طلاق والاكاذن الطلاق اربعاً والمالي اربعاً
منهف وايضا فان النكاح عقد يقبل النسخ وقد يحو فسخه بخيار البلوغ والعقود
وعدم الكفاية فلا مانع من كونه كذلك في الاقدار قلنا اما هذا الاخير فاصله
انه وجه يجوز لكونه فسحا لا يوجب كون الواقع في الواقع احد الجانبين بعينه وهو
انه فسح او طلاق فلا يفيد واما الاية فالنظر الى نفس التركيب يفيد بعد غايه المنزل
ان الاقدار افرقه ليس غير فان حاصل الثابت به كونه تعالى بعد ما افاد شرعية النكاح
او من ذلك نص على حكم اخر هو جواز دفعها البذل بخلصا من قبل النكاح واحده منها
من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقا هو الثالثه او لا فمعنا لنحدها من خارج
التيه وهذا وجه من قولهم من المائه بعرضه لانه لا يحتاج الى جواب
اليه كما سمعت ولا نه بعضي الا يشرع الخلع الا بعد ثنتين بل انما نص على شرعية
الثالث وبين حيا اخر هو جواز الاقدار عن ملك النكاح من غير زيادة على ذلك واما
ما ذكره عن عثمان فسقدير ثبوته ليس فيه سوي انه قال لا عدة عليها ولا تسبح
حتى تحيضه واصل هذا ما روي من حديث ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس
اختلفت منه فامرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تحتد بحيضه فحصى الحيض عدة
رواه ابو داود والترمذي والحاكم وصححه ثم رايناه صلى الله عليه وسلم حصى
في خلع امرأه ثابت بن قيس رايها طلقة على ما في البخاري انه قال له اقبل الحديثة
وظلها بطلقة فقوله عثمان لا عدة عليها يعني لعدة اليهوده المطلقات والشارع
ولا يه الا بحد والاعدل هذا يفيد كيقدر صحته عدم التلازم من عدم
العدة وكونه فسحا على ان الذي يعرفه من حديث عثمان هذا هو ما رواه مالك
عن يافع ان ربيع بنت سعاد بنت عبد الله بن عمر فاخبرته انها اختلفت
من زوجها في زمان عثمان فبلغ ذلك عثمان فلم ينكره فقال ان عمر قد طلقها وعدنك
عده المطلقة وقال بلغنا عن سعيد بن المسيب وسلمان بن يسار وان شهاب
انهم كانوا يقولون عدة المختلعة ثلثة قروا وقولهم انه قول اربعة من العجابه

ممنوع لانه ليس كل من اصف باسم العجابه يتبع افضيه النبي صلى الله عليه وسلم
واي الاحكام وعلم المياخر والمقدم وصار اهلا للاختهاد بل يقلد بعضهم من
انصف بذلك وظاهر حال ربيع وعهاد كذا فانها استفتيا عثمان فقال ما قال
فاعقدها فليس في المعنى الا قول صحابته لان المقصود قول اهل الاختهاد
وهذا لو ثبت التلازم بين نفى العدة وكونه فسحا وهو مشف بما روي عن عثمان
بما يخالف ذلك فلم يبق الا قول ابن عباس وذلك ما روي ما كذا عن ام بكرة الاسلمية
انها اختلفت من زوجها فانفعا الى عثمان فاجاز ذلك وقال هي طلقة بانيه
الا ان تكوني سميت شيئا هو على ما سميت ولا تعرف فيه الا ان جهان لم يعرفه
الا ما واحد فرد الحديث لذلك وهو جهان ابو العلي او ابو علي مولي الاسلميين
وقال مولي يعقوب القبطي يعدي اهل المدينة تابعي روي عن سعيد بن ابي قاص
وعثمان بن عفان وابي هريره وام بكرة الاسلمية وروي عنه عروة بن الزبير
وموسى بن عبيد الزندي وغيرهما وقال ابن حبان في الثقات هو جد جده
علي بن المدني فهو ابنه عباس بن جهان روي له ابن ماجه حديثا واحدا في الصور
عن ابني هريره لفظي زكاه ورزاه الجسد الصور والصور بصف الصبر فلما
صرح اصحابنا ينقل مذهبنا عن عثمان وان سعاد وعلي رضي الله عنهما لم يعارضه
قول غيره بل والمروني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اسند ان ابني شيبه ثنا
علي بن ابي حمزة عن ابني ليلى عن طلحة بن مصرف عن ابراهيم الحنفي عن علقمة عن ابن سعود
قال لا تكون طلقة بانيه الا في فديه او ايلاد روي عن علي ايضا وتقدم ما رواه
عن عثمان وقال عبد الرمان حدثنا من خرج عن داود بن ابي عاصم عن سعيد
ابن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقه ومراسيل سعيد لها
حكم الوصل الصحيح لانه من كذا والمال من كذا والمال من كذا ان يرسلوا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم الا عن صحابي وان اتفق غيره ناد را عرفت فكذا لم يفت
مراسيله وبه يقوى ظن خيرة ما رواه المصنف عنه صلى الله عليه وسلم الخلع
بطلقة بانيه وكذا ما اخرج به الدارقطني وسكت عليه وان عدي واعله
بعباد بن كثير الثقفي من اب النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع بطلقة بانيه
وان كان لا يصح على طريق اهل الشأن لان الحكم بالضعف انما هو ظاهر مع احتمال
الصحة في نفس الامر فبان ان يقوم دليل الصحة في نفس الامر مع الصوف

في الظاهر وما هنا نظر على اصولنا وهو ان ابن عباس رضي الله عنهما روى
حديث امرأه ثابت بن قيس عن عائشة عن ابن عباس ان امراة ثابت بن قيس
اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني قد اخطأت في ديني
ولا اخلو ولا اتي الكفر في الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني قد
عليه حديثه قالت نعم قال صلى الله عليه وسلم اقبل الحديقة وطلقها تطليقة ثم ان
ابن عباس قال بانه فسخ وعمل الراوي عندنا خلاف رواية من زلة منزلة رواية لنا
الجمهور الا ان ثبت رجوعه كما قالوا والله اعلم به والحوادث ان سقراط ان ثابته لطلقة
امثالا لاسره صلى الله عليه وسلم لا يبقى من محل الزنا وهو الخلع بل يصير طلاقا في
ماله فنقول ان ابن عباس بعد ذلك الخلع فسخ كلام في سبيله اخري وحسنه في بابي من تسمية
الراوي له خلع حيث قال وكان اول خلع في الاسلام يعني اول طلاق بما لا يراه الظاهر
ان المحاط به قوله صلى الله عليه وسلم طلقها امثالا لقوله صلى الله عليه وسلم فطلق
وكثيرا ما يطلق الخلع على الطلاق بما لا وعلى كل حال فالظاهر من قوله صلى الله عليه وسلم ما قلناه
مع ثابته من المرفوع الصريح الذي لا يقاوم النقل القدير ولو تركنا الكلام
ينعارض ورجعنا الى النظر في المعنى فاذا ما قلنا من ذلك ما ذكره المصنف رحمه
الله بقوله ولانه اي الخلع من الكتابات حتى لو قال خلعك بنوي الطلاق وقع الطلاق
البا من عندنا لان حقيقة الخلع لا تتحقق الا به وقد قدمننا في الكتابات انها اصل
حقايقها والنكاح قائم بالرجوع في الخلع ثم لم يخرج عن ذلك الا بذكر المال وذلك لا
يصح خروجه عن حاله ذلك وايضا هذه فرقة بعد عام النكاح والاصل فيه كونهما
طلاقا لانه هو المعهود والمحل على ما عهد واجب حتى يدل على خلافه دليل ولم تثبت
كما اريدناك والفرقة خيار البلوغ والعقد وعدم الكفاءة قبل ثابته لان النكاح فيه
خيار اذا بلغت وعقدت وخيار المولي فكان ذلك امتناعا عن اتمامه معنى وايضا ملل
النكاح ضروري لانه وارد على المهر فيقدر بقدر الضرورة وهو استيفاء ما في
الصنع فيسقي هذا الملك في خواصه قوله الا ان ذكر المال لا يستدرك بما
نوم لزومه على قوله انه كناية من امقاره الى الله وتقتضاه انه اذا انكرها
صدق قضا وليس كذلك قالوا لا يصدق في لفظ الخلع والطلاق والمباراة
والبيع في عدم النية عند ذكر المال بان يقول بان يترك على الف او بعت نفسك
او طلاقك على الف وعند عدمه يصدق وفي انكارها قضا في الخلع والمباراة لا

في الخلع

في لفظ الطلاق والسع لانها صرحان ذكره في الثاني فاجاب بان ذكر المال
يعني عنها اذ هو قرينة ظاهرة على ارادة الطلاق اذ من العلوم انه لا سحقة
الاسباب واما وجه من قال لا بد من اذن الامام فلم اره ويظهر ان قوله
يعالي فان خفتم ان لا تقيما حدود الله فلا جناح عليهما فانه تعالى شرعه مشر
لخوف الامة والحكام اذ هم المخاطبون بقوله تعالى فان خفتم وهذا فرع الزرع
اليهم وان كان خطابا باخذ واللاز واج هو غير مستغرب في القرآن ان يكون
خطابا بان تتلوا احدهما الاخر والمخاطبون باحدهما غيرهم بالآخر والحوادث
ما ذكرنا من قصة الربيع من الموطن فيد ان الخلع وقع دون علم عثمان رضي الله عنه
به ولم يكرهه وكذا ان عمر حين سمع به فافاد عدم فهمهما ذلك فكون المراد من الابه
اد ان الامة من تمكنهم من الخلع اذا خافوا عليهم اعدم القيام بالموجب فيما اذا
ارتفعوا اليهم لانه لا بد من الترافع اليهم وعلى اعتبار هذا المفهوم يمنعونهم
عند عدم هذا الخوف بالقول والفتوى وتبين انه حسن ليس مباحا لقوله صلى
الله عليه وسلم المختلعات هي المناقعات رواه الترمذي وفيه وفي اي داود عنه
صلى الله عليه وسلم اي امراة اختلعت من زوجها من غير ما يأس به لم يرح رايحه
الحنه لا بالحكم بعد النكاح والحنه ادا وقع واما وجه من قال انه رجعي فذكر بعضهم
فيه ما لا حاصل له ولا غير على الوجه المذكور في الكتاب فيه وهو انها انما تلت
المال لتسلم لها نسيها والله تعالى شرع الاقدا كذا والا لو كان رجعي لم يحصل الفرض
الذي شرع لاحله ولانه معاوضه الزوج قد ملل المال حكما لحنه هذه المعاوضه ولا
بد من ان يملك نفسه حكما لها بحقيقها كما في جانبه والله سبحانه اعلم قوله وان كان
الشئور من قبله كره له ان ياخذ منها شيئا لقوله تعالى فلا تأخذوا منه شيئا يعني عن الاخذ
منها عند عدم نشوزها وكونه منه وتقدم ما قيل من ان ثبوت الكراهة دون الحرمة
للمعارضه وليس بشئ اد لا معارضه في الحرمة فان اطلاق لفظ الجناح في الابه المطلقة
مفيد بالمشاقه فان الابه هلذا ولا يحل لكم ان ياخذوا مما اسموه شيئا الا ان خافا
ان لا تقيما حدود الله فان خفتم الا تقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت
به والنهي في الابه الاخرى مفيد بانقراده بالشئور فلا يلاقيان فلا تعارض
في حرمة الاخذ على انه لو تعارض كان الحرمة ثابتا فالعمومات القطعية فالاجماع
على حرمة اخذ مال المسلم بغير حق وفي اسأكلها لا لرغبة بل اضرار وتضييقا

هذا

ينقطع ما لها في مقابلته خلاصها من الشدة التي هي فيها معه ذلك وقال تعالى ولا
تسكنوهن من دار البعد وامن بفعل ذلك فقد ظلم نفسه فهذا دليل قطعي على حرمه
اخذ ما لها كذلك فيكون حراما الا انه لو اخذ جاز في الحكم بما ذكره المصنف اخر
اي يحكم بحكم التملك وان كان بسبب حبث وعلة بقوله لان مقتضى ما تلوناه يعني
قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما اقتدت به شيان الجوارح كما يعني الصحة والنفاذ
في القضا فانه ذكره مشبهها باخذ الزبادة وقد قال فيها جاز في القضا والاباحة ترك
في حوالا باحة لمعارضه هو قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج الاية مبق بمولا
به في الباقي اي الجواز في القضا لا يقال الجواز هو الاباحة وبلا زمان وجود او عدتها
لانا نقول ان معنى الاباحة استواء الطرفين فلا اجر ولا وزر ومعنى الجواز من جازي
مرو بعد فهو النافذ شرعا اي الصحيح وهو المعتمد سببا لترتب الآثار الشرعية اعم من
كونه مع الحل او الحرمه كما في كل شيء عن امر شرعي لم يقرر فيه دليل على انه لعينه كالبيع
وقت النداء والسع بالجر فلا يلزم وهذا كذلك فالاحد حرام في حال عدم نشورها وان
كان برضاها ولو فعل كان اخذه سببا للملك كما في البيع فيما قلنا حيث يملك بسبب
ممنوع لا يقال انتهى هنا عن امر جسي معدوم وجوده شرعا فيجرحه عن انتها منه سببا
مفيد الحكم المملك كما انتهى عن الزنا لان ذلك مبيضا اذ لم يدل الدليل على ان الهوى
لا لعينه وهذا دل انه لزادة الاجحاش والقبيل ان نقول اذ ترك في حوالا باحة لمعارض
يلزم انما النفاذ شرعا وذلك لان دلالة على النفاذ ليس الادلاله الترابية للاباحة
لان دلالة المطابقة على الاباحة اذ هي المعنى المطابق لنفي الجناح ويلزم من ثبوت
الاباحة النفاذ فاذا ارتفعت الاباحة ارتفعت بلانها الا ان يدل دليل مستقل اخر
على ثبوت النفاذ شرعا وهو معدوم وعلي هذا يظهر قول الظاهرية قوله لا اطلاقا
تلونا بدليا اي ولا وهو قوله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به يعني بطريق دلالة لا
عبارة فان عبارة رفع الجناح عند مشاققتها ولا شدة ان في مشاققتها مشاققتها
فاذا كان له ان ياخذ ما اقتدت به مطلقا فيما فيه مشاققتها منه فاخذه ذلك فيما لا مشاققة
منه فيه اولي قوله ووجه الاخر في قوله في امرأة ثابت الى اخره تقدم ذكر الحديث
من رواية البخاري وليس فيه ذكر الزبادة وقد رويته مرسله ومسنده فروي
ابوداود في مراسيله وان اي شبيه وعبد الرزاق ظم عن عطاء واقرب الاسانيد
مسند عبد الرزاق قال اخبرنا عن جرح عن عطافات امراء الى رسول الله صلى الله

عليه وسلم تشكوا زوجها فقال اتردين عليه حديثه التي اصدقتك نعم وراي قال
اما الزبادة فلا واخرجه المداير قطعي كذلك وقال وقد اسنده الموليد عن ابي جرح
عن عطاء عن ابن عباس والمرسل اصح واخرج عن ابي الزبير ان ثابت بن قيس
بن شماس كانت عنده زينة بنت عبد الله بن ابي بن سلول وكان اصدقاها حديثه
فكرهته فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديثه التي اعطاك قالت نعم
والزبادة فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما الزبادة فلا ولكن حديثه قالت نعم فخذها
وخلي سبيلها انتهى قال سمعه ابو الزبير من غير واحد ثم اخرج عن عطاء ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال لا ياخذ الرجل من المختلعة اكثر مما اعطاها وروي ابن ماجه عن
ابو عباس ان جميله بنت سلول اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت والله ما اعيب
علي ثابت في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام لا اطيعه بغضا فقال النبي
صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديثه فامرته ان ياخذ منها حديثه ولا يزاد
ورواه من طريق اخر وسماها فيه جيبه بنت سهل ولم يذكر الزبادة وكذا رواه
الا موار احمد وسماها جيبه بنت سهل الانصاريه وزاد فيه وكان ذلك اول
خلق في الاسلام فقد علمت انه لا شك في ثبوت هذه الزبادة لان المرسل حجة عندنا
باعتقاده وعند غيرنا اذا اعتضد بمرسل اخر مرسله من روي عن غير رجال
الاولا وبمسند كان حجة وقد اعتضد هنا بهما جميعا وظهر لك الخلاف في اسم
المرأة جميلة او حسنة او زينب وفي اسم ابوها عبد الله بن سلول او سلول او سهل
والمسند محمله بن الخطاب فذكر عبد الرزاق عن معمر عن عبد الله بن جهم عن عمار بن
الربيع بنت معوذ بن عفراء حدثته انها اختلعت من زوجها بكل شيء مملكه فحوصم
في ذلك الى عثمان بن عفان فاجازه وامره ان ياخذ عقاص راسها فيادوها وكر
ايضا عن ابن جرح عن موسى بن عقبة عن نافع ان عمر جاته مولاه لامرأة اختلعت
من كل شيء لها وكل ثوب حتى نقبته وروي ابن عمر ان الخطاب رضي الله عنه رقت اليه
امرات لشرت علي زوجها فقال اخلعهن ولو من قريظها ذكره حماد بن سلمة عن ابوب عن
كثير بن ابي كثير عنه وذكر عبد الرزاق عن معمر عن ليث عن الحكم بن عتيبة عن علي بن
ابي طالب لا ياخذ منها فوق ما اعطاها ورواه وكيع عن ابي حنيفة عن عمار بن عثمان
المهدي عن ابيه عن علي انه كره ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وقال طائفة لا يحل
له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وادرد ان شرط قبول خبر الواحد لا يعارض الكتاب

وهذا معارض قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما اقتدت به اجيب اذا خص منه شيء
او عورض بنصر اخر مثله خرج عن القطعية في الحكم فهو تخصيصه بخبر الواحد مع
ان هذا الحدث ان كان معارضا لمقر هو موافق لآخره هو قوله تعالى فلا تأخذوا
منه شيئا فان في الحقيقة معارضة الكتاب بالكتاب بخلاف التمسك به لانه موافق لاحد
النصين وقبه نظرا قد من ان النبي عن اخذ في هذه الآية بعيد بشئ وحده
والطلاق لا يحد منها قيد بشئ وكل منهما على الآخر فلا يعارض فلا تخصيص لان مورد
العام غير صادق على مورد الخاص ليكون خلافا حكم في بعض متنا ولا تخصيصا
لان تعال اخذ الزيادة ايضا غير متناول المطلقة لانه في نشوزها ونشوزها وحدها
يسر نشوزها لانا نقول ثبتت اباحة اخذ الزيادة في نشوزها وحدها بطريق اولي
كما ساء على هذا فيظهر كون رواية الجامع اوجه نعم يكون اخذ الزيادة خلافا لاولي
وتكون محمل منعه صلى الله عليه وسلم ثانيا من ان يزاد الحمل على ما هو الاولي
وطريق القرب الى الله سبحانه والله اعلم **قوله** ولو طلقها الى اخره صورته ان
يقول انت طالق على الف او بالف اما لو قال عليك الف فقبلت تقع الطلاق ولا
يلزمها المال عنده خلافا لها وسياتي وقوله فقبلت وقع الطلاق اي غير متوقف
على الاداء لزومها المال فيطالبها به ان كانت حرة او امة احلعت باذن سيدها
حتى يباح فيه وان احلعت بغير اذنه لا يطالب الا بعد العي وهذا بناء على جعل
على الشرط واعتبار الفعل المقدر بالقبول لا الاداء كما ذكره المصنف حيث قال وقد
علقه بقوله والمعين لذلك ذكره في مقام المعاوضة وفي المعاوضات تعلو الحكم
بالقبول لا الاداء والى هنا يتم المقرر ولا بد من كون القبول في المجلس لما قد مر
في النهاية قوله ولو قلنا بتعلقه بالاداء كانت كلمة على للشرط المحض وهي انما كانت
كذلك في غير المعاوضات كما في قوله انت طالق على ان تدخل الدار يعني ان تعلقه بالاداء
مخرج الى ان المعنى ان ادبت طالق وهو الشرط المحض وهو مضر في المعاوضات
لاستلزامه تعليل البيع على ذكر الثمن ونحوه وقد يقال ان ذلك حايث في المعاوضات
المحصنة اما الخلع فليس محض معاوضة لما عرف من انه محض من جانب او الجانبين
فليس هذه الزيادة محالجا اليها في المقرر لا استغناء الدليل عن ذلك واعلم ان تعلق
الوقوف بقوله بحيث نزل بمجوده هو فيها بحقوقه في الحقيقة اما فيما يحتمل فلا فلا
احلف فيما اذا حلفت نفسك مني بكذا فقالت قلت فيلزم مطلقا وقيل لا مطلقا

وقال الغني ابو جعفر سوي الزوج ان اراد به العقب دون السوم يبع او المحقق يبع
لانه امر وهو المختار للفتوى **قوله** لما سألني قوله ولا نفلا نسلم المال الا لنسلم لها
نفسها **قوله** وفي القسرات ضمير الآخر وهو مذكور لنا ثبت اسمه الاخر اعني النفس
قوله وان بطل العوض في الخلع الى اخره حاصله انه اذا شرط في الفرقة عوضا
غير متقوم حتى يطل فاما ان يكون موقعا لمفظة الخلع او الطلاق ففي الخلع يقع بانها
وفي الطلاق يقع رجعيان كانت مدحولا لها وفي دون الثلاث وترك المصنف
التقييد بهما لاشتهار الحال في الطلاق والى وطلاق غير المدخول بها بحث
لا يكاد يخفى على احد وفيها ما لا يحب شيء للزوج وجه الحكم الشامل ان ملك النكاح في
الخروج غير متقوم ولذا لا يلزمه شيء في الطلاق اجاعا و اباحة الا قد لا يسرها
لمقومه شرعا والا لمهينته القيمة ولو بالنوع كالمهر المثل فاذا سمي غير المتقوم
كان راضيا بسقوطه **قوله** وجه الافتراق ان لفظ الخلع من الكتابات التي لها دلالة
على قطع الوصلة لانه من خلع الخف والتخل والتقص وقد مر ان الكتابات عموما
حقايقها ما افاد حقيقته منها قطع الوصلة كان الواقع به باينا ومالا فرجع لفظ
الخلع من الاول بخلاف لفظ اعتدي استبري رجلا كنت واحد على ما سلف فاما
يقع لها الرجعي ولفظ الطلاق صريح لا يقتضي البينونة ولو لا ثبوت هذا الاعتبار عند
في الكتابات لقلنا بالرجعي فيها لقوله ما لك واحد والشايع عا لفتا في هذا الاعتبار
في الكتابات على ما سلفنا فيها وقاله هنا ان الواقع بيننا على انه لوجب فيه رد
مهر مثلها قياسا على بطلان العوض في المهر وهو ضعيف لانه مع الفارق فان الشارع
جعل البضع متقوما حاله الدخول حتى لو سكتا عن المهر لمزمت قيمته وهي مهر المثل
ولم يجعله متقوما حال الخروج لما بينا فلم يلزم من بطلان العوض لزوم القيمة وفي الكتب
المالكية لو خلعها على حلال وحرام كحرم ومال صحيح ولا يجب له الا المال قبل هو قياس
قوله اصحابنا وهو صحيح وفي جوامع الفقه خالعهما على عبد نفسه لا يلزمها شيء لانه مال
لا يستحقه محال وعرف مما قررنا ان اقتصاره على قوله لانه من الكتابات لا يستلزم
البينونة قوله بخلاف ما اذا خالع على حل بعينه لاها سميت ما هو مال وهو ليس بمال
فيصير معروفا فرجع عليها فصدق اي خيفه برد مهرها وعندها مثل قبل المخرج لا
وسطا كما في الصداق على ما تقدم في باب المهر ولو علم الزوج بكونه محررا لاشي له
قوله وخلاف ما اذا كانت او اعتق على محررا ونحوه مما هو مال لكنه ساقط العوض

في القسرات
ضمير الآخر
هو النفس

تظهر قوله

واختار به عما لو كانت عليه عيسته او دم فان انكبا به حسد باطله حتى لو ادى
المسيه والدم لا يعق وهذا فاسد ولو ادى الخمر عتق وعليه فمعه نفسه لانه
ملك المولى فيه مقوم وهذا لا يجوز اشتراط بدل العتق على الاجنبي كتمه
ابتداء وما رضى بزواله مجانا لانه لو رضى ليجز عتقه ابتداء فقسمة مال غير مقوم
في المقوم لا يستلزم رضاه بلا عوض والعق لا يتوقف بعد وجوده فينزل ولا
يترك رفعه ولا اجاب المسئلة بصادره ولا وقعه بلا بدل لما ذكرنا في حق عليه ردنا
احتسب عنده من ملك المولى وهو قيمه نفسه لانه اذا انقضى المبدل في موضع لزومه
يجب قيمه المبدل ولما قيل ان يقول ان عي يكون العبد مقوما عند الخروج او حاله
البقا لزم فمعه عند خروجه شرعا ممنوع وان عني مكان الاحتياض والبض
لذلك حاله الخروج ولا يفيد هذا الفرق في الرجوع بينهما في تسمية الخمر والخمر
والجواب المراد امر ثالث وهو كونه له قيمه في الواقع باذن الشرع قوم اولاد يبيع
او هبهم وليس هذا في البض حاله الخروج موله والعق فيه اي في لزومه مقومه
عند الدخول دون الخروج انه اي البض شريف فلم يشرع غلظه الا بعوض فاما الا
فتقسمة شرف اي يحصل به شرف البض للمخلص به من الملوكة فلا حاجة الى ابحاث
المال اذ لم يجب الا لهذا الغرض وهو حاصل هنا بدونه موله وما جاز ان يكون
مهر اجاز ان يكون بدلا في الخلع ولا ينعكس كليا فالصادق بعض مجاز بدل
خلع جاز كونه مهر او البعض لا كما لا يقل من العشرة وما في يدها وما في بطن عنهما
وبطن جازيتها يجوز له ما في بطنها ولا يجوز مهرها بل تحت مهر المثل والفرق
ان ما في البطن ليس مالا في الحال بل في المال فكانه تعلوق بالانفصال من البطن
واحد العوضين وهو الطلاق هنا يقبل المعلق فكذلك الاخراج عن المال ولا
يقبله ما يقابل المال هناك وهو ملك النكاح فكذلك لا عوضه الاخر ولو لم يكن
في بطنها شيء حاله الخلع فلا شيء وما حدث في البطن بعد الخلع لها لاله لانها
غير غارة اذ ما في البطن لم يتعين كونه مالا اذ اظهر لحواله كونه رجا وميته فلا
يلزمها شيء ويصح التأجيل في بدل الخلع مع جهالة مستدركة كالحصاد والديار
لا الفاحشه كالعطاء وهبوب الريح والميسرة وحيث لا يصح التأجيل بحال المال
حالا وهذا لانه لما كان اسقاطا خوجاز تعلقه وخلوه عز العوض بالكلية
وكان مما يجري فيه التسامح فجاز الجهول الى الاجل الجهول المستدرك للجهالة

وعلى هذا الاصل يجوز اخلاصها على زراعة ارضها وركوب دابتها وحدها
على وجه لا يلزم خلوه لها او خدمه اجنبي لان هذه يجوز مهرها في الخلاصة فالت
طقتني على ان اوخر مالي عليها فطلقها فان كان للمباخير غايه معلومة صح به
التاخير وان لم يكن لا يصح الطلاق رجعي على كل حال وكذا لو طلقها على ان
تبرئه عن الكفالة التي كفلها لها من فلان فالطلاق باين انتهى كانه لا الاول
ليس فيه مال لان مطالبتها به لا تسقط بل يتاخر بخلاف الماني لحقوق سقوط
المال او مطالبتها اياه به موله او لي ان يصلح عوضا لغير المقوم وهو البض
حاله الخروج بخلاف حاله الدخول فانه متقوم وعلى هذا جاز تزويج الاب اسبه
الصغير على مال الصغير ولم يحز ان يخلع ابنته الصغيرة على مالها ولو تزوج
المريض بمهر مثلها ينفذ من جميع المال ولو اختلعت المريضة بغير من المثلث
فقلون له الاقل من ميراثه منها ومن بدل الخلع اذا كان يخرج من المثلث وان لم يخرج
فله الاول من الارث والمثلث اذا ماتت وهي في العدة فان مات بعدها او
كانت غير مدخول بها فله بدل الخلع ان كان يخرج من المثلث موله لانها لم
تغره تسمية المال لان ما في يدها قد يكون متقوما وقد يكون غيره فكان
بذلك راضيا ان لم يكن مالا او كان ومثل هذا قولها على ما في يدي او ما في يدي
من شيء وليس فيه شيء لا يلزمها شيء لان الشيء يصدق على غير المال فان كان فيه
شي حال قولها فهو له كله ولو قالت على ما في يدي من متاع وليس فيه مال يخرج
عليها بمهرها للفرور والوجه ظاهر في الكتاب وقوله لا وجه الى اجاب المسئلة
اي ماسمته المرأة وهو المال وقيمتها لعلها قبل عليه يجب ان يلزمه ما يصدق
عليه اسم المال واوله درهم لما عرف في الاقرار وهو مذهب احمد رحمه الله والخو
الجهالة توجب الفساد ولان كون اقل ما هو مال درهم ممنوع موله لانها
سمت الجمع واوله ثلث فان قيل هذا في قولها درهم ظاهر اما في المحلى فيسفي ان
يلزمها درهم لبطان الجمعية بالامر الى الجنسية وهو يصدق بالفردي فيسفي
ان يلزمها درهم فالجواب ان ذلك عند عدم امكان العهد به فاما ان امكرا غير
كونه المراد وهو كذا هنا فان قولها على ما في يدي فاذا كون المسمى مظهرو
يدها وهو عام يصدق على الدرهم وغيرها فصار بالدرهم عهد في الجملة
من حيث هو ما صدقات لفظة ما هو مبهم ولفظة من وقعت بيانا واما قوله

وهو الدراهم وهو الميزان لخصوص المظروف فصار كل غلط الذكر في قوله تعالى
وليس الذكر كالأنثى للعهد لمقدم ذكره في قوله ما في بطنى محررا وان كان يخالفه
في كون مدخول الامر هنا واقعا بيانا للمعهود خلافه في وليس الذكر لان المراد
بلفظ ما فيه متعين لان المندور للبيعة انما هو الذكر ولانه لا يكون للجنس الا
امكان الاستغراق لان عند عدمه ولذا يكون للجنس في لا اشترى العبد لان
الاستغراق في التقيد ولا يشترى العبد لعدم الامكان فيحتث بشرائه
واحد بالاول ولا يبر بشرائه في الثاني بل بشرائه ولجذا التفرق بين
لكن ان كليات الجنس لا صلة كما ذكره المصنف الا ترى الى صدق ضابطها وهو
صلاحه وضع الذي موضعها موصولا بمدخولها حال كونه جبرا لمبدأ الذي هو
صميم المذهب هكذا ما في يدي الذي هو الدراهم كقوله تعالى واحسنوا الحسن من
الاوثان لصدق الرجس الذي هو الاوثان اللهم الا ان تكون له في لفظ الصلة
اصطلاح وما قيل ان يعين الثلثة فيما اذا لم يكن في يدها شيء لان البضع محرم
فلا بد من عدد معتبر وهو الثلاثة دفع بانه فروع يقوم البضع في المخرج وهو
مختلف وفيه نظرا لان المراد لما لم ير المالك من قولها على ما في يدي من الدراهم كان
البضع محترما فالظاهر ان يراد به اسقاط الملة عنه ما هو معتبر والدراهم
الواحد وان صدق عليه الجنس الذي صار اليه الجمع غير ذي خطر ولذا لم يقطع
العضوية بخلاف الجمع فانه ذو خطر وهو من محملات الجنس كالفرد محمل عليه
حلالا لدلاله بالمعين المذكور كما انه انما يحمل على الفرد بمعين لكونه المنتقن
عند عدم ما يعين غيره قوله على انها بريد يعني ان وحدته سلمته والا فلا
شيء عليها وله وعليها تسليم عينه الي اخره هذا فزع صحة التسمية وانما صححت
في الخلع لان مبناه على المسامحة بسبب انه اعتياض عن غير مال فالعجز عن تسليمه
لا يفضي الي المنازعة في القيمة فيدفع وكذا لو خالها على عبد الغير صححت
تسليمه ان رضى سيده والا فقيمتة وهذا بطريق اولي لانه يجوز الزوج على
عبد الغير وحكمه كذلك فالخلع اولي بخلاف البيع لان مبناه على المشاحة فالعجز
يفضي اليها وهو لم يشترع الا لقطعها فلا يجوز تسمية الا بوقفيه وخلاف ما
اذا خالعه على ادايه وعلى ان تزوجه امرأة ونهضها عنه يعجز الخلع لا التسمية
فيرجع بمهرها لان الجهالة متفاحشة لا خلاف لاجناس فلا يمكن احجاب مسي

من و

بعينه ولا قيمته بخلاف ما نحن فيه لانه يمكن تسليمه او قيمته وغايه الامر ان
يكون كسليمه عبد وسط واذا صححت التسمية اوجبت تسليم المسمى فاشترط
البراءة عن صفاته باطلا لانه اشتراط عدم البذل في عقد المعاوضة وهو اشتراط
عدم حكمه فيبطل هذا الشرط بخلاف اشتراط البراءة من عيب العوض لانه يصح وان
كان بعض العقد يوجب سلامته كما يوجب اصله لان وجوب سلامته تبع
لوجوبه فوجوب اصله هو بعض العقد ثم يجب كونه سليما لان وجوب مطلق
الشيء يضمن كاله لان المعيب فايت من وجه فكان الموجب الاصيل هو العين
فاشترط نفيه اشتراط نفي نفس مقتضاة بخلاف اشتراط كونه مقبلا لانه
اثباته ثم اسقاط بعض الحقوق والتابع وجوبها لوجوبه وذلك لا يخالف اثبات
مقتضاه او نقول السلامة انما هي مقتضى العقد الذي لم يشترط فيه عدمها
وهو المطلق لا غيره بخلاف اصل البذل فانه حكم كل عقد مطلقا ولو اخلعت
على عبد بعينه فمات في يد الزوجه فعليها قيمته ولو كان مات قبل الخلع رجع
عليها بالمهر الذي اخذته لانها غرته بتسمية العبد ولو كان حيا فاستحق
لزمها قيمته لانه تعذر تسليمه مع بقا السبب الموجب لتسليمه ذكره شمس المنة
وحب في صورة ما اذا كان مات قبل الخلع ان كان الزوج علم بذلك الا يجب له
سوى كما قدمنا في الخلل المعبر اذا ظهرت خمر او هو يعلم وفي كافي الحاكم وان اخلعت
بعبد حلال الدم فقتل عنده بذل رجع عليها بقيمتة كالا ستحقاق وكذا لو
كان وجب قطع يده فقطع عند الزوج رده واخذ قيمته قوله فطلقها
واحلة اي في المجلس حتى لو قام فطلقها لا يجب شيء قوله فعليها ثلث الالف
وبه قال الشافعي وعز ما لا يقع بالالف وعند احمد يقع بغير شيء والدعوي
موقوفه على اثبات التلازم بين طلبها الثلاث بالالف وطلب الواحد بثلاثة
فان ثبته بقوله ان الباء تنصب الاعراض بانفاق والعوض ينقسم على المعوض كضرورة
والاخلع بعضه عنه فيكون بعضه بلا عوض لكر العوض ان لا ترع شيء منه
لكن لا زمر هذا جعل كل طلاق بمقابلته ثلث الالف والمطلوب وهو طلب كل طلاق
بثلاثة لانه اذا كان العلم محيطا بالانقسام في نفس الامر يكون طلب
الجملة بعوض طلب كل جزء منه بكل جزء منه لكن يبقى فيه انما هو طلب الطلقة
محضها حال كونها مع الطلقتين الاخرتين لا منفردة فانقاعه الواحد فقط

الباع غير المسؤول فتقع بغير شيء وهو وجه قول الامام احمد فلذا رتب في الثاني
 الدعوي على اللازم الاول وهو جعلها كل طلقة بثلاثها وجعله نظير من يقول العبر
 بع هو لا العبد المملوك باللف فباع احدهم بثلاثها يجوز باعتبار انه تحصيل بعض
 المقصود كذا هذا بل اولى فان مقصودها الاصل ملكها نفسها بقطع ملكه
 غير انما ذكرت احدي صورتي ذلك هو الثلاث بعد علمها بحصة كل منها فانها
 بواحد تحصيل اصل المقصود في صور اخرى فهو اولى بحوازه بحصتها بخلاف عدم
 الحوازي في قوله بعثك هذه الاعبد المملوك باللف كل واحد بثلاثها فقبل في واحد
 لا يجوز على قول ابي حنيفة فانه لما منع وهو تفريق الصفقة فانه ضرر على الباع
 لان عادة التجار ضم الجيد الى الردي في الصفقة ليرد جوا الردي والقول في
 بعضها الحاق الضرر به بخلاف ما لو قال لها انت طالق ثلثا باللف فقبلت في
 واحده لا يقع في شيء ولا يحب شيء لان الزوج هناك راضيا لمساوئه فقبلت
 الالف حيث كان الايقاع منه وفي هذه لم يرض لها الا وان يكون بازائها الالف
 ولم يوجد منه بعد الايجاب ما يدل على الرضي ولو قال ثلثا باللف فطلقها ثلثا
 منفردا في مجلس واحد استحو الالف استحيانا وفي الذخيرة قالت طلقتي ثلثا على
 الالف ولم يقع من طلاقها الا واحدة فطلقها واحدة فليزنها الالف لانه الرتبة
 بازاء الحرمة الغليظة وفي المرجعنا في لو قال انت طالق اربع باللف فقبلت طلقت
 ثلثا باللف ولو قبلت الثلاث بالالف لم يقع وفي الخلاصة قبيل الفصل الرابع
 في الامر بالميد عن ابي يوسف لو قالت طلقتي اربع باللف وطلقها ثلاثا هي الالف
 ولو طلقها واحدة قبلت الالف قوله وهذا لانه للزوج حقيقة واستعيره
 للشرط بين ان قوله قبله ان كلمة على للشرط مراده مجازا وفي النهاية لا يتم تعليل
 ابي حنيفة الا على تعليل المبسوط حيث ادعى انها للشرط حقيقة لانه على تقدير كونها
 مستعارة للشرط كما ان يقول لم صارت تلك الاستعارة اولى من استعارتها للمعنى
 البياولا لان حقيقةها الا لزاما بالانفاق والمناسبه بين الاصل والزوج
 اكثر منها بين الا لزام والشرط ثم نقل ما في المبسوط انها للشرط حقيقة وهو ممكن هنا
 اذا اطلاق مما يتعلق به من اعتبارها فيه اذ لا يعدل الى المجاز مع احكام الحقيقة
 والخوان يقال انها حقيقة للاستعلاء اذا اتصلت بالاجسام الخمسة كوث على
 السطح والقبه وجلست على الارض والبساط وسجت على راسي وهو محمول اطلاق

فها

الخ

العربية كقولها للاستعلاء في غير ذلك هي حقيقة في معنى اللزوم والصادق في معنى
 ما يجب فيه الشرط المحض نحو يابا بعثك على الا يشرك بالله شيئا الا به اي شرط
 ذلك وجه استطال على ان تدخل في الدار وما وجب فيه المعاوضة العربية
 المحض كبعثك هذا على الف واجله على درهم والعرفية كما فعل كذا على ان انصر
 او اعطيكدا واشفع لك عند فلان والمحل المتنازع فيه مما يقع فيه كل الامر لان
 الطلاق مما يتعلق على الشرط المحض والاعتبار به ولا مرجح وكون مدخولها
 ما لا يخرج معنى الاعتياض فان المال يصح جعله شرطا محضا حتى لا ينقسم جزاؤه
 على اجزاء مقابلة كما قالت ان طلقتي ثلثا فلك الالف حتى لا يكون شيء من الطلقات
 مقابلا لشيء بل المجموع ينزل عند المجموع كما يصح جعله عوضا منقسما كما في الالف
 فعلى اعتبار المعاوضة ثلث الالف بالطلقة وعلى اعتبار الشرط لا اذ الشرط
 لا يتوزع اجزاؤه على اجزاء المشروط بل مجموعه بمجمله علامة على نزول كله فدار
 الامر بين لزوم ثلث الالف وعدمه فلا يلزم بالشك ولا يحتاج في اللزوم
 اذ الاصل فراغ الذمة حتى يحقق اشتغالها وعلى هذا المقرر يكون على لفظها
 مستركا بين الاستعلاء واللزوم وكونه لا يوجب التوقف عند اطلاقه كما في
 المستركات لا ينبغي اذ غايته انه للزوم المعينه لاحد المفهومين وهي حصو
 المادة اعني كون مدخولها جسيما محسوسا او غيره وكون المجاز خبرا عن الاشتراك
 هو عند التردد اما عند قيام دليل الحقيقة وهو التبادر بخبر الاطلاق فلا
 ولا شك ان الاشتراك واقع وليس الا لدليله على انه لو سلم دعوي ان المعنى
 المحقق هو الاستعلاء والمجازي اللزوم ليس باولى من القلب وكون ذلك قول
 اهل العربية لا مرجح لان اهل الاجتهاد هم اهل العربية وغيرها واحد في النظر
 لا ينقل عن الواضع ان المعنى المحقق كذا بل ليس حكمهم به الا بناء على ما رواه
 تبادر عند الاطلاق لاهل اللسان ونحن اوجدنا تبادر اللزوم في ذلك
 النوع كما ينبغي دار الاستعلاء في الاخر هذا ولو تنزلنا الى كونه في اللزوم مجازا
 لم يضرنا في المطلوب فنقول لما عذرت الحقيقة اعني الاستعلاء كان في المجازي
 اعني اللزوم وهذا المعنى المجازي معنى كل صادق مع ما يجب فيه الشرطية وما يجب
 فيه المعاوضة الى اخر ما قلنا بعينه قوله ولو قال ازوج طلقتي ثلثا
 باللف فقدم وجه الفرق بين ابتدائها وابتدائه قوله ولو قال انت طالق اولى قوله

من

من

من

ولا بد من القول لو قال أنت طالق أو على الف أو على الف أو خلعتك أو بارتك أو
طلعتك بالفاو على الف يقع على القول في مجلسها وهو بمن من جهته فيصح
بعلقه أو صافته ولا يصح رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على
البلوغ اليها إذا كانت غائبة لأنه يعلق بالطلاق بقبولها المال وهو من جهتها
مبادله فلا يصح بعلقها وأصافها ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويبطل بقبولها
أما بعلقه بالقول فلان الباطل للمعاوضة وقد منان في المعاوضات يتخلو الحكم
بالقول وكذا على عندها فلا اشكال وعنده في الشرط فلا بد من تقدير فعله فهو
أما القول أو الأداء أو يتعين القول بدلالة الحال وهو قصد المعاوضة فان
قلت فلم لم يعتبر جهة المعاوضة في قولها طلقني ثلثا على الف فعلقها واحدة على
قوله وكان يجب ثلثها فالجواب صلاحية هذا القدر لكونه قرينه معينه للشرط
انه القول أو الأداء بعد لزوم إرادة أحدهما لا يسلم لزوم جعله موجبا لاصل
المال من غير ان ثبت لزومه بل قالوا ما هو ابلغ من هذا وهو لو قال أنت طالق
علي أن يعطيني الف تعلق بالقول مصرح به في جواب الرواية من كتب محمد أما إذا
قال لو أعطيتني أو جيتني بالف فلا تطلق حتى يعطيه للصرح بجعل الاعطاء شرطا
بخلافه مع على حتى أنه إذا كان على الزوج دين لها وقعت المقايضة في سلبه على
أن يعطيني دون أن يعطيني إلا أن يرضى الزوج طلاقا مستقبلا بالف لها عليه
وذلك لأنه يقال علي أن يعطيني منك كذا ويراد قبوله في العرف قال تعالى حتى يعطوا
الحزبه عن يدهم صاعرون أي حتى يقبلوا للاجماع على تقبلها مني الحرب
معهم هذا ثم في قولهم أنا عطيني بشرط الاعطاء في المجلس وقوع الطلاق وفي
قوله إذا ومتى اعطيني لأحاجه إلى الاعطاء في المجلس وهذا يبين أن معنى المعاوضة
ملاحظ وأن ذكر بصرح الشرط وسند كونه من مختصر الحاكم وأما الثاني وهو
اشتراط مجلسها فلا نه معاوضة من جانبها حتى صح رجوعها إذا ابتدأت قبل
قبول الزوج ولا يصح بعلقها ولا أصافتها والمبادلات تستدعي جوابا في
المجلس فإذا لم يجب حتى قامت لم يعتبر قبولها إذا ذاك وفي جانبها هو بمن
على ما سنده فصرح قال لأجنبه أنت طالق على الف أن تزوجتك فقبلت
ثم تزوجها لا يعتبر القول لا بعد الزوج ولم يجز خلافا في حوامع الفقه غيره
جعل هذا قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف إذا قبلت عند قوله ثم تزوجها طلقت

والحق قول أبي حنيفة لأنه خلعت بعد الزوج فيشترط القول بعده قوله ولو
قال لامرأة أنت طالق وعقد الف أو لعده أنت حر وعليك الف أو قالت هي أو
العبد طلعتي واعتقني وكذا الف في ابتداء يقع الطلاق والعقود مجرد ذكرها
ولا شيء له قبلا أو ردا وفي الثاني يقع إذا أجاب ولا شيء تالا لا يقع شيء
ما لم يقبل فإذا قبل وقوعه ولزمها المال لهما أن هذا الكلام يقال لقصد المعاوضة
حتى أن قوله للخياط خطه وكذا درهم وللحال أحمله وكذا درهم يفيدها ولو لم
المسئ المعهود بأرادته بسبب الخطأ والحال كونه تالا لا خاطئة القول بأرادته ^{وهو}
وأفاده اللفظ لذلك أن يجعل الواو للحال فالمعصاة طالق أو خطه في حال
وجوب الالف في علقه أو لك على ولا تحقق هذا الحال لا يقوله بعد شرط
الطلاق إذا أحوال شروط يقع عقبيه ويلزمه المال فان قيل إنما عرف
ذلك للعلم بالمعاوضة لدلالة الحال عليه ولا لذلك هنا فلنا الخلع أيضا ^{ومنه}
وله أن قوله وعليك وقولها وكذا الف جملة بامنة والاصل في الجملة التامه أن
تستقل بنفسها فلا تعتبر فيها ما اعتبر فيما من القود وكذا لو قال أن
دخل فلان الدار فانت طالق وضررتك طالق تطلوا العترة للحال لا قرينه
تقيد مشاركتها فيها في قوله أن دخلت فانت طالق وعبدي حر فان العتق
يتعلق أيضا بالدخول لأن قوله وعبدي حر وان كان تاما إلا أنه في قوله
قاصر لأن الخبر الأول لا يصلح خبرا له بخلاف مسله العترة لأنه يكفيه أن يقول
وضررتك أن كان عتقه المعلق لأن خبر الأول يصلح خبرا له ولا دلالة هنا لأن
الطلاق والعاق لم يلزم منهما المال ومع عدم الملزوم فالكرام يأتون بقوله ^{بها}
أشد الأبا بخلاف الأجارة لأنها لم تشرع إلا معاوضة فلا فيها من المال حتى لو قال للحيا
خطه منتصرا لزم إذا أخاطه أجرة المثل فوجب بقا الواو على المعنى الحقيقي وهو
العطف فكون الزوج بعد الإيقاع عطف آخرى هي دعوى ما علمها ابتداء في
قولها وكذا الف عاقب صلة مبتدأة وعدا منها والمواعيد لا تغلوا بها الملزوم في الطلاق
والعاقب فيها لا بدل بخلاف قوله إذا إلى الف وانت حر لأن أول كلامه غير مفيد حكما
باعترا إلا بخبره إذا لا معنى لامرأها باد أيها من غير موجب والقرينه في حق العبد
لا تبلغ هذا فيصير به بعلقا للعتوب إذا المال فيتوقف وقوعه عليه أما هنا فأول
العلم مفيد بدون آخره منه ظاهر وكذا أنها لأنه التماس صحيح كثير أما يفرد ذكره

فلا يوقف على بطلان آخره واعلم ان جعلها الو او للعطف يستلزم عطف الخبر على
الانشاء وهو محتج على ما ذكره في الاصول فوجب ان يكون واو الاستئناف حينئذ
ان ادعى انها حقيقة فيها تبادر اليه المنع فحتاج في ترجمته على الحال الى قليل والحوار
ان احتمال الو او للحال والاستئناف حاصل وباحدهما يلزم المال وبالاخر فلا
يلزم بالشك على ان يمنع كون جملة انت طالق انشائية وكذا انت حرة قد منا في باب
انقاع الطلاق الدلالة على انها خبرية والطلاق يقع عنده شرعا بالتطليق المات
ضرورة فارجح اليه قوله فقبلت اي الطلاق على حكمه من الزام المال والخيار فالخيار
باطل اذا كان للزوج فيمجرد قبولها ذلك يقع الطلاق ويلزمها المالة هو جاز اذا
كان للمرأة فلا يقع بقولها حتى يسقط الخيار او تعصى الايام فاذا كان ذلك وقع
ولزمتها المالة فان ردت الخيار في الايام بطل الطلاق ولزوم المال وهذا التقيد
كله عند ابي حنيفة ولا يخفى ان العبارة الجيدة ان يقال فان ردت اختيار الطلاق
بان قالت لا اختار الطلاق وعبارته قاضي خان فان ردت الطلاق وقالا الخيار
في الوجهين باطل والطلاق واقع بمجرد قبولها وعليها المالة الوجه قولها ان الخيار
للمنع بعد الانقضاء لانه لم يشرع الا في عقد لا زما كالبيع والكتابة لا يمنع
من الانقضاء والنظر فان اعني اجابته وقبولها لا يحتمل ان يشرع من الجانبين اي لا
منه ولا منها لانه في جانب من اذ حاصله تعلوق الطلاق بقولها المالة وفي جانبها
شرطه اي شرط هذه الامن بتاويل الخلف فاذا قبلت كان ذلك وجود الشرط بشرط
الامن اذا وجدت لا يصور فسخها فتعذر فسخها ولم يمكن جعل الخيار مانعا من
الانقضاء لما مر في بطلان الجانبين واذا بطل ان يبرم ما شرط فيه وله ان الخلع في
جانبها بمنزلة البيع يعني معاوضته ولذا اجم رجوعها عنه اذا ابتدأت قبل ان يعقل
هو ولا يوقف على ما ورا المجلس بالانفاق بينما حتى لو قامت فقبل هو او قامت
م قبلت فما اذا كان هو المبتدي لا يبيع ولو ذكرته بعزم الشرط في الثاني للمالك اي
الفضل اذا قالت ان طلعتي ثلثا فلان على الف فان فعل في المجلس في المجلس فله الالف
وان فعله بعده فلا شيء له وفي جانب من كما قال لا حتى لا يبيع رجوعه بعد قوله انت
وهي طالق على كذا او بكذا او يوقف على ما ورا المجلس فلا يبطل بمجلس خطاها او
مجلس بلوغها الخبر قبل ان يقبل ويبيع تعليقه واثباته حتى لو قال اذا جاعده
فقد خلتك على الف او فقد طلعتك على الف وقبلت في العقد في مجلس عليها وقع لزمتها

المال ولا يبيع قولها قبل الغد لان نفس الاحجاب معلق بالشرط وهو عدم قوله
ولا يبيع القول قبل الاحجاب ولا خيار في الامان فبطل خياره ويصح في البيع
فيصح خيارها وكونه شرط ميمنه لا يبطل حقيقة في نفسه الا ترى انه لو قال
ان تعتقد هذا فعندي حر يكون نفس البيع شرط ميمنه حتى يعقب بوجوده ولم
يبطل به كونه معاوضته مستلزما لحكمها من وجوب التسليم والرد بالعيب والخيار
مخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق على انك بالخيار لا يبيع لانه خيار في
الطلاق لا معاوضته فان قيل ثبتت الخيار في البيع بالنفس على خلاف القياس فلا
يقاس عليه غيره فالجواب اذا اثبتناه هنا بدلالة النص فان ثبوته في البيع لا يقع
العين في الاموال والعين في النفوس اضرو الحاجة الى الرد في اكثر فانه
ربما يفوتها هذا الازدواج على وجه لا يحصل مثله لها ابد وهذا المعنى يقف
عليه كل لغوي بعد علمه بشرعيته في البيع فكان بدلالة النص قوله وجانب العبد
في العتاق اي على مال كخاتبتها في الطلاق فيصح فيه شرط الخيار له اذا قال انت
حر على الف على انك بالخيار ثلثة ايام فخرج من صور تعلوق الخلع ان يقول ان دخلت
فقد خلعتك على الف فتراميا عليه ففعلت مع الخلع ذكره في علامه السنن من الخبير
لان التعليق من الزوج يجوز لانه طلاق وهذا يفيد ان قولها قبل الشرط وفي
الوجيز اذا قال اذا قدم فلان فقد طلعتك على الف واذا جاعده الى اخره كان
القول ايها بعد محي الوقت وقدم فلان قوله والقول قول الزوج اي مع ميمنه
وحقيقته الفرق بين المورين ان قوله طلعتك اسر على الف اقرار بمجرد الامن لا
بوقوع الطلاق اذ هو لا زمر وجود الشرط لا لازمه والموجود بعد هذا منه
اختلاف في وجود الشرط وهي تدعيه التثبت الطلاق وهو منكرو غير منا قض
اذا لم يقتض رجوعه عن شيء مما اقرب والقول للمنفك خلاف قوله بعثك فانه اقرار
بقبول المشتري اذ البيع لا يقوم الا به فانكاره قوله رجوع عما اقرب فلا تقلد
حول لو كان قال لها بعثك طلاقا اسر فلم تقبل فقالت بلى قبلت كان القول لها وقوله
لعبد اعقتك اسر على الف فلم تقبل وبعتك اسر نفسك باله فلم تقبل على قياس
قوله الزوج لها ولهذه المسئلة اخوات في كتب محمد رحمه الله هي قال لها قد طلعتك
واحدة باله فقبلت فقالت انما سالتك ثلثا باله فطلعتني واحدة فذلك ثلثها العو
للرأة مع يمينها فان اقام البينة فالبينة بينة الزوج وكذا لو اختلفا في مقدار

المجلس بعد الاتفاق على الخلع او قالت اختلعت بغير شيء بالقول قولها والله منه
الروح اما اذا اتفقا على سالتة ان يطلقها ثلثا باللف وقالت طلعتي واحده وقال
هو ثلثا بالقول قوله ان كانا في ذلك المجلس لا يري انه لو قال لها انت طالع الواسط طالق
انت طالق في مجلس سواها بالثلاث باللف كان له الالف فغاية هذا ان يكون موثقا للثلاث
في المجلس يكون مثله وان كان غير ذلك المجلس لزمه الثلث وان كانت في العدة من المتفق
عليه ولا يكون للزوج الا ثلثا باللف وان قالت سالتة ان يطلقني ثلثا على اللف وطلعتي
واحدة فلا شيء لك يعني على قول ابي حنيفة وقال هو بل سالتني واحدة على اللف وطلعتيها
ما تقول قولها على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وان قالت سالتة ثلثا باللف فطلعتي
في ذلك المجلس واحدة والباقي في غيره وقال بل الثلاث فيه بالقول لها وان قالت سالتة
ان يطلقني انا وضرتي على اللف فطلعتي وحدي وقال طلعتيها معك وقد اترقا من ذلك
المجلس بالقول لها وعليها حصتها من الالف والاخرى طالوبا قراره وكذا ان قالت
لم يطلقني ولا هي في ذلك المجلس وفي سلسله خلع الثلثين يسوال واحد بغيره وهو
اذا خلع امرأته على اللف كانت منقسمه على قدر ما تزوجها عليه من المهر حتى لو سالتها
طلعتيها على اللف او باللف فطلق احداهما لزم المطلقة حصتها من الالف على قدر ما تزوجها
عليه فان طلق الاخرى في ذلك المجلس ايضا لزمها ايضا حصتها لان الالف تنقسم عليهما
بالسوية ولو طلقتا بعد ما اترقا فلا شيء له واذا ادعت المرأة الخلع وانكره الزوج
فما قامت بينه فشهد احداهما باللف والاخر باللف وحسما به او اختلفا في جنس الجعل
فالشهادة باطله وان كان الزوج هو المدعي للخلع والمرأة منكورة فشهد احد شاهديه
باللف والاخر باللف وحسما به والزوج يدعي اللفا وحسما به جاز شهادتهما على اللف وان
ادعى العالم بغير شهادتهما ولزمه الطلاق باقراره وكذا الاجور وشهادتهما اذا اختلفا
في جنس الجعل ايضا الكل من مختصر الحاكم في الفصل الكلام بعد وجه الله ولو اختلفا في مقدار
العوض ما تقول لها عندنا وعزنا ثلثا يعني ثلثا فان قوله والمباراة كالخلع بيع المهر
مفاعله من البراءة وترك المهره خطأ في المغرب وهو ان نقول بارأك على اللف وتقبل
وقوله بسقطان كل حق الى اخره مقيّد بالمهر والنفقة الماضية اذا كانت مفروضة
مخلان نفقة العدة والسكنى في العدة لا تنفع البراءة منها وان كانتا من حقوق النكاح
بل للمخلعة النفقة والسكنى الا ان اختلفت على نفقة العدة فسقط دون السكنى
لانها خواتم الشرع والطلاق جواب المسئلة يقتضي سقوط المهر في جميع الصور سواء

سميا شيئا في الخلع او لا وليس كذلك ومجملته انهما اما الا سمي شيئا بان يقول خالعتك
فقبلت ولم يذكر شيئا او سمي المهر او بعضه او ما لا اخر فان لم يسم شيئا ففيه
ثلاث روايات احدها لا يبرأ الزوج عن المهر حتى يأخذه ان لم يكن مقبوضا والاخرى
يبرأ كل منهما عنه وعن دين اخر سواء والمالقة يبرأ كل منهما عن المهر لا غير فلا
يطلب به احدهما الاخر وهو الصحيح على قول ابي حنيفة سواء كان قبل الدخول او
بعده مقبوضا كان او لا حتى لا يرجع عليه بشي ان لم يكن مقبوضا ولا يرجع الزوج
عليها ان كان مقبوضا كله والخلع قبل الدخول وهذا لان المال مذکور عن
بالخلع بحيث لم يصرح به لزم ما هو من حقوق النكاح بقربه ان المراد الاخلع
وان سمي المهر فان كان بعد وليس مقبوضا سقط عنه كله وان كان مقبوضا
رجع عليها جميعه بالشرط وان كان قبل الدخول فان كان مقبوضا ففي القياس
رجع عليها به ويقدر نصفه كله بالشرط ونصفه بالطلاق قبل الدخول حتى
لو كان الفار جع باللف وحسما به في الاستحسان بالمقبوض فقط لان المهر اسم لما
تستحقه المرأة وهو نصف المسمى قبل الدخول يجب عليها رده بالشرط ورد الخلع
الاخر بالطلاق قبل الدخول لافها قبضت ما لا تستحقه يجب عليها رده كذا ذكره
قاضي خان قيل ويسعى الاجب الا النصف بالشرط وسقط الباقي بحكم الخلع كما اذا
خالعها على مال اخر قبل الدخول وقد قبضت كل المهر حيث لا يجب عليها رده شي
منه وسياتي وكذا اذا سمي بعض المهر فانه يجب عليها المسمى بالشرط وسقط الباقي
بحكم الخلع ولكن قد يقال ينبغي ان يجب كل المسمى بالشرط لان المهر اسم لما يجب تسميته
في العقد غير انه سقط نصفه بالطلاق قبل الدخول واشترط المهر كان قبل
الطلاق منصرف الى عامه فاذا كانت قبضته ووقع الطلاق قبل الدخول يبرأ
عليها بكمه بالشرط وان لم يكن مقبوضا ففي القياس سقط عنه كله ويرجع عليها
حسما به لانه لم يتحقق قدره بالشرط وهي مستحقة عليه حسما به بالطلاق قبل الدخول
فيلتقيان قصاصا بقدره ويرجع عليها بالزيادة وفي الاستحسان لا يرجع عليها
بشيء لما ان المهر اسم لما تستحقه وهو حسما به فيجب لها ذلك ويجب له ثلثه عليها
بالشرط فيلتقيان قصاصا وان سمي بعض المهر بان خالعها على عشرة مثلا والمهر
الف فان كان بعد الدخول وكله مقبوضا يرجع عليها بما به بالشرط وسلم الباقي لها
وان كان غير مقبوض سقط عنه كله ما به بالشرط والباقي بحكم الخلع وان كان قبل

الدخول وكله معوض في القياس يرجع عليها استمائه مائة بالشرط وخمسائة
بالطلاق قبل الدخول وفي الاستحسان يرجع عليها بحسن لانه عشر مهرها قبل
الدخول وبزيت المرأة عن الباقي يحكم لفظ الخلع وعلى ما عتناه بلغي ان يرجع عليه
وان لم يكن مقبوضا سقط كله استحسانا عشرة بدل الخلع والنصف بالطلاق قبل الدخول
والباقي يحكم الخلع وان سمي مالا اخر غير المهر فان كان بعد الدخول والمهر مقبوض
فله المسمى ليس غير وان لم يكن مقبوضا فله المسمى وسقط عنه المهر بحكم الخلع وان كان
قبل الدخول والمهر معوض فله المسمى قبضت ولا يحب عليها وان لم يكن مقبوضا
فله المسمى بالشرط وسقط عنه المهر بحكم الخلع اذا عرفت هذا جينا الى الخلاف فيه
قول محمد رحمه الله ان هذه معاوضه واثر المعاوضه ليس الا في وجوب المسمى لا في
اسقاط غيره وصار كما اذا وقع بلفظ الطلاق على مال ولذا لا يسقط دين آخر ولا
نفقة العدة وان كانت من اثار النكاح مع ان النفقة اضعف من المهر ولا في يوسف
ان المباراه من البراء فتقتضي البراء من الجانبين وانه مطلق في كل دين الا انا قد
بالواجب بالنكاح لدلالة الغرض فان الغرض المباراه من متعلقاته اما الخلع فلما
بعضي فصلا واخلاعا وحقيقته يتحقق في حق النكاح غير متوقفه على سقوط المهر
ولا في حقيقته رضي الله عنه ان الخلع صلح وصنع شرعا لقطع المنازعة الكائنه بسبب
النشور الكائين بسبب الوصله القائمة بينهما بسبب النكاح فتمام تحقق مقصوده بحمله
مسقطا لما وجب بسبب تلك الوصله فيسقط المهر والاعاد على موضوعه بالنقص
لان لفظه ولفظ المباراه يفيد اطلاقهما ذلك في المباراه كما قال ابو يوسف ولفظ
الخلع يفيد اخلاعا كل منهما عن الآخر دون احدهما بعينه فانه اذا اخلع احدهما
عن الآخر على وجه الكمال بان يخلع من كل وجه اخلع الآخر كذلك وثبوتها على هذا
الوجه يسقط مطالبه كل منهما الاخر بمواحب النكاح بخلاف لفظ الطلاق فانه ليس
فيه ما يدل على سقوط الحقوق الواجبه بالنكاح على ان علي وروايه الحسن عن ابي
حسبه ان الطلاق على مال كالخلع يسقط به ما يسقط بالخلع بخلاف دين اخر لان
شرعيه الخلع لقطع النزاع الحاصل بسبب وصله النكاح لا مطلقا بخلاف نفقه العدة
فالها ليس من مواجب النكاح بل يحدث تعلق وجوبها بعده حتى لو شرط اسقوطها
في الخلع سقطت باعتبار ما سمح به وقت الخلع والباقي يسقط تبعا في ضمن الخلع اما لو
لم يسقطها حتى اخلعت لم اسقط لاسقاطها حمله قصد المارحوب فانها

انما تحب شيئا فشيئا بخلاف ذلك الاستقاط الضمني واما السكتي فلما كانت في غير بيت
الطلاق معصية لا يمنع اسقاطها بحال الا ان ابراته عن مونة السكتي ان كانت
ساكنة في بيت نفسها او تعطي الاجرة من مالها فيصح حملها التزامها ذلك وفي القنية
الا بر او جد بعد وجود سبب النفقة فيصح وان لم تكن واجبه عنده قبل ما سبق
هو الصحيح وما ذكر في القنية يبطل الا بر بعد الخلع فانه لا يمنع كركي البناء لو
ابراته عن نفقة العدة بعد الخلع صح قال هكذا ذكره الطحاوي اسهي بخلاف الا بر
منها حال قيام النكاح لان الا بر امن النفقة المستقبلة لا يمنع هذا ولقائل ان يقول
الوجه الاول بمعنى سقوط المهر بالطلاق على مال والمالي نوجب كون لفظ
الطلاق مطلقا مسقطا له لانه يفيد اطلاقهما وانطلاقهما عن الزوج نوجب
مثله في حقه وبحق حقيقته انطلاق كل منهما عن الآخر على الكمال لقطع مطالبته
كل الاخر بمواحب النكاح كما قلنا في الخلع بعينه والذي يظهر من جهة الدليل
ترجح الوجه الاول والرام روايه الحسن عن ابي حنيفة في الطلاق على مال انه
ايضا يسقط المهر كالخلع والا فالحال ما علمت ولو كان الخلع بلفظ البيع والشرأ
اي قال بعنك نفسك بالالف فقالت اشترت اختلف المشايخ في انه على قول ابي حنيفة
رضي الله عنه كالخلع والمباراه او لا وصح في المعادى والصغرى كالخلع والمباراه
وترجح قول محمد رحمه الله بانه عقد معاوضه فلا يرداد على ما تراخيا عليه واللفظ
وان كان ينبغي عن الفصل بالفصل وجد على مقدار رضى به فليس يسقط غيره وهو
عن التحقيق فانه اذا ابتاع عن الانفصال في متعلقات النكاح وامضى لذلك ان يسقط
مطالبه كل الاخر بالمهرم وقع الرأى على اثباته بما لا فقد وقع الرأى على اثبات سقوط
تلك النكاح والمهر بذلك المال فيثبت بمقتضاه مع ذلك المال بالضرورة نفسه
لا يسقط المهر بخلع الاجنبي بماله نفسه لانه لا ولايه للاجنبي في اسقاط حقها ذكره
سمس لا يمد وكذا الأمة اذا اخلعت من زوجها بغير اذن المولى يقع الطلاق ولا
يسقط المهر بخلاف ما اذا كان باده فليسقط وتباع في بدل الخلع وفيما اذا كان
بغير اذنه لا تطالب به الا بعد العتق وامر الولد والمدرسة في الاذن بويان من
كسبهما فروع اذا شرط ابدل الخلع البراءة من نفقة الولد وهي تونه الرضاع ان وقتا
لذلك وقتا كسبه مثلا صح ولزمه والا لا يصح وفي المسمى ان كان الولد رضيعا صح
وان لم تبين المدة وترضع حولين اسهي بخلاف الفطيم وفي الخلاصة امره اخلعت

من زوجها على مهرها ونفقة عدتها وعلى أن تمسك عدتها منه ثلث سنين أو عشرًا
بنفقة صح الخلع وحسب ذلك وإن كان النفقة مجهولاً يعني قدر النفقة وهذا لما علمت
أن الجها له غير النفقة حشده مستحله في الخلع فإن تركته على زوجها وهربت فللزوج
أن يأخذ حصة النفقة منها ولها أن تطالبه بكسوه الصبي إلا أن اختلعت على نفقته
وكسوته فليس لها وإن كانت الكسوة مجهولة وسواها أن الولد رضيعاً أو فطيماً ولو
اختلعت على دأهم ثم استأجرها ببدل الخلع على رضاع الرضيع جاز ولو استأجرها
به على أساك والفقير بنفقته وكسوته لا يجوز وفي المحيط ذكر أن سماعة عن محمد
رحمه الله في امرأه اختلعت من زوجها بما لها عليه من المهر ورضاع ولده الذي هي
حامل به إذا ولدته إلى سنتين جاز فإن ماتت أو لم يكن في بطنها ولد ترد قيمة الرضاع
ولو مات بعد سنة ترد قيمة رضاع سنة وكذا إذا ماتت هي عليها فتمتة أبيه ولو
كانت قالت عشر سنين رجع عليها باجرة رضاع سنتين ونفقة باقي السنتين إلا
أن قالت عند الخلع أن ماتت أو مت فلا شيء على زوجها ما شرطت قاله أبو يوسف ولو
اختلعت على أن تمسك إلى وقت البلوغ صح في الأثر لا الفلاح وإذا تزوجت فللزوج
أن يأخذ الولد ولا يتركه عندها وإن انفقا على ذلك لأن هذا حق الولد وينظر إلى
مثل أساك الولد في تلك المدة ويرجع عليها به ولو اختلعت على رضاعه لم صالحت
الزوج على شيء صح ولو خالعت على نفقة ولده عشر أو هي مصرة قطالبة بنفقها
يجبر عليها وما شرطت حق عليه وعليه الاعتقاد لا على ما أقام بعضهم من سقوط النفقة
ولو خلعها ما لها عليه من المهر ثم تذكر أن لم يبق عليه شيء من المهر وقع ووجبت عليها
رد المهر ومثله لو خلعها على عيها الذي لها عنده أو متاهما طهران ليس في يده
سوى وقع على مهرها فإن لم يكن قبضته سقط وإن قبضته ردت أو مثله أو قبضته
ولو خلعها بمهرها وهو يعلم أن ليس عليه لها مهر وقع بآبنا مجانا صح ولو كان
طلقها بمهرها فقبلت والزوج يعلم أنه لا مهر لها يقع رجعياً قوله لم يجر عليها حمل
عدم وقوع الطلاق بسوال الأب لأنه لم يضمن بدل الخلع فصار كأن الزوج حاطب
البنت بالخلع متوقف على قبولها وإن كانت صغيرة وحمل عدم لزوم المال بعد
وقوع الطلاق فلما صرح بأن الإصح وقوعه تعين المراد الثاني وهذا لأنه لا ينظر
لها فيه إذا البضع حالة الخروج غير موقوف وأبدل موقوفاً على الموقوف من
حاله بغير موقوف لا يجوز لأنه في معنى التبرع بما لها قوله بخلاف الكاح

لأن المصح موقوف عند الدخول فلزوج ابنه الصغير بمهر المثل جار عليه
ولزم المهر في مال الأب لأن له أعطى الموقوف من ماله بموقوف قوله ولهذا يعتبر
خلع المراضة متصل بكون البضع غير موقوف من حالة الخروج وقد من في أول
الباب أن الواجب للزوج أن ماتت في العدة الأقل من ميراثه ومن بدل الخلع
إذا كان يخرج من المثل وإن لم يخرج فله الأقل من الأثر والمثل إذا ماتت
في العدة فإن ماتت بعد ما أو كانت غير مدخول لها فله بدل الخلع أن يخرج من
المثل قوله ونكاح المراضة إلى آخره متصل بأنه موقوف حال الدخول قوله
والأول الأصح نظر عليه في المسقي ووجهه ما ذكر من أنه لعلق بقبول الأب وقد
وجد الشرط وما ذكر من وجه الرواية الأخرى من أن الأب لم يضمن المال
صار كأنه خاطب الصغيره فيتوقف على قبولها وإن لم يلزمها المال وما قيل
أن الخلع في معنى المهر والأمان لا يجري فيها النيابة فالمراد الأول بمجموعة
وكون الموجود من الأب مبيعاً غير صحيح بل مجرد الشرط وشرط المهر يصح من كل
أحد هذا إذا قبل الأب فإن قبلت وهي عاقلة تعقل أن الكاح جالب والخلع سالب
وقع الطلاق بالاتفاق ولا يلزمها المال وفي جوامع الفقه طلقها بمهرها وهي
صغيرة عاقلة فقبلت وقعت طلقه ولا يبرأ وإن قبل أبوها أو جنتي روي هشام
عن محمد رحمه الله ينع وروي الهندي والي عن محمد لا يقع ولو بلغت فأجازت جاز قوله
علي أنه أي الأب ضامن المراد من الضمان هنا التزام المال لا الكفالة عن الصغيرة
لعدم وجوب المال عليها بالخلع وأقع سوا خلعها الأب على مهرها وضمنه ألف
مثلاً فحبب الألف عليه لأن اشتراط بدل الخلع على الأجنبي صح فغل الأب وأنه
معداً لنصرف في نفسها وما لها بالامراض والإبداع والإجارة والإيضاع أو لي
تخلاف بدل العتق لا يجوز اشتراطه على الأجنبي لأنه يحصل به للعبد ما لم يكن حاصلاً
وهو اثبات الأهلية وهو القوة عن ذلك لا سقوط بخلاف إسقاط الملاك في الخلع
لا يحصل عنه المرأة ما لم يكن حاصلاً قبل فضا الأجنبي والأب مثلاً في أنه لم
يحصل له شيء بخلاف العبد فإنه حصل ما ذكرنا له والعوض لا يجب على غير من حصل
له المعوض فصار كتم المبيع إلا أن البيع يفسد بالشرط الفاسد والخلع لا يفسد
بها ولا يسقط مهرها لأنه لم يدخل في ولاية الأب فإذا بلغت تأخذ نصف
الصداق إن كان قبل الدخول وكله أن كان بعده من الزوج ورجع هو على الأب

تضمن الأب

ولا يرجع هو على الزوج ولو كان المهر عينا اخذته من الزوج كله ان كان بعد الخول
ونصفه ان كان قبله ويرجع الزوج على الاب الصامن بغيره قوله وان شرط
اي لو شرط الزوج الالف عليها توقف على قبولها ان كانت من اهل القول بان
تكون مميزة وهي اهليته المراه لقبول شرط بدل الخلع ان تعرف ان النكاح خالص
والخلع سالب فان قبلت وقع الطلاق لو خود الشرط وهو قبولها ولا يحل المال
لانها ليست من اهل القراه والبنونه بالخلع بعد القول دون لزوم المال
الا ترى الى بنونه بدونه فيما اذا سمت خرا وعوه وان قبله الاب بدونه
عنها في وقوع الطلاق روايتان في روايه يصح لانه يقع محض اذ يتخلص من
عهدته بلا مال ولذا صح منها فصار لقبول الهبة وفي اخرى لا يصح لان قبولها
شرط الميز وهو لا يحتمل النيابة وهذا هو الاصح قوله وكذا ان خالها اي
خالع الصغيره الزوج على مهرها ولم يضمن الاب توقف على قبولها ان كانت على
ما قلنا انفا فان قبلت وقع الطلاق باينها ولا يسقط المهر وان قبله الاب
تعالى الروايتين ما لم يضمنه فان ضمنه صح ووقع الطلاق لو خود الشرط وعرف
من هذا ان الصغيره العاقله اذا قبلت الخلع من زوجها صح الخلع ووقع الطلاق
ولا يسقط المهر ولا يلزم المال هذا ثم قيل تاويل المسله ان خالها على مال
مثل مهرها اما على مهرها فلا يجوز لان الاب ليس له ولا به ابطال ملكها بمقابله
ما ليس بمقوم ولا بعرض ضامنه والاصح ان الخلع على مهرها كالمخلع على مال اخر لان
العقد تناول مثله لا عينه وضمان الاب اياه صحيح من نظر ان كان مهرها الفا
والخلع قبل الدخول وهي المراد بمسلة الكتاب لزم خمس مائه وفي القياس يلزمه
الالف واصله ان الكبره اذا خلعت على مهرها وهو الف قبل الدخول وقبل
قبضه في القياس يجب خمس مائه لانه وجب له عليها الف بالشرط وهي وجب
لها خمس مائه بالطلاق قبل الدخول فليقتان قصاصا بقدره معي عليها خمس
مايه له وفي الاستحسان لا يجب عليها قبل القبض شي لان المهر يراد به عرفا ما
تستحقه المراه وهو نصف المهر فيسقط عن الزوج وبعد قبضه يجب خمس مائه
له بالشرط وتبراعن الباقي حكم الخلع هذا على خلاف ما ذكره قاضي خان وقد قدمنا
الاقسام كلها واد اعرفت هذا علمت ان الصواب ان يقول اذا خلعت على مهرها
وهي الف لا قال على الف ومهرها الف فانه اذا خلعت على مهرها كذا يكون من الخلع على

على مال اخر غير انه انفق انه مثل المهر ولا اثر لذلك والحكم فيه اذا كان
قبل الدخول وجوب المسمى له وسقوط المهر عنه ان لم يكن مقبوضا وعلامته
لها ان كان مقبوضا لا يرجع عليها بشي كما قدمناه في التقسيم واذ قد وقع
الخلع في خلع الاختى فلا بد من ذكر بنده منه اعلم ان الاختى اذا خاطب
الزوج فاما ان يضيف البذل الى نفسه على وجه تعيد ضمانه له وملكه اياه
او يرسله او يضيفه الى غيره فان اضافته الى نفسه كذا بان قال اخلعها علي
عبدك هذا او الف هذه او علي الف علي او علي اني ضامن ففعل فخلع
واقع والمسمى عليه فان استحق لزم قيمته ولا يتوقف على قبولها لانه انما يتوقف
على من يحب عليه البذل لا من يقع عليه الطلاق ولا اني قبوله بل يكفي الامر
منه لان الواحد يتولى طري الخلع كما في النكاح بخلاف ما لو قال اخلعت نفسي
منى فقالت فقلت قبل لا يصح بلا قبول الزوج والمختار انه يصح اراد به التحقيق
دون السوم فان قلت ما الفرق بين تسميه الاختى وسيد الامه المنكوحه
لعبد او حر فانه اذا خلعت من الزوج على عبده فاستحق لا يضمن قيمته بل يجب
فيه العبد على الامه حتى تنبع فيه نظهور الدين في حق السيد فالجواب ان قبول
الخلع هنا وجد منها حكما بسبب ولايه السيد عليها فكان قبوله كقبولها فكان
الدين عليها الا ان السيد التزم خصوص الاول فاذا فات عادتها فهو
ظاهر في حق السيد قباغ فيه الا ان ينفذها واذا بيعت ان كان عليها دين بدا
به لان دين الخلع اضعف اما لو خلعت على رقبته وهي تحت عبد صح فلو ضمن
المولي الدرك في جميع ذلك فالمطالبة على المولي لا لزامه دونها لا قبل العقد
ولا بعده ولان القول انما يشترط لوجوب البذل لا لوقوع الطلاق وان ارسله
بان قال علي الف او علي هذا العبد توقف على قبول المراه لان البذل لم يضره الى
احد فان قبلت لزمها تسليمه او قيمته ان عثرت وان اضافته الى غيره بان قال علي
عبد فلان اعتبر قبول فلان لان البذل اضيف اليه وكذا لو قال الزوج لرب العبد
خلعت امراتي على عبدك لان العبد اضيف اليه ولو قال الزوج قال لها خا لعنك علي
عبد فلان او قالت هي اخلعتني على دار فلان توقف على قبولها لا الخطاب جرى
معها فكانت هي الداخلة في العقد ولو قالت اخلعتني على الف علي ان فلانا ضامن
فاجاب فخلع معها لانها العاقله وتوقف ضمان فلان على قبوله ولو وكلت

منع الاجتهاد

صنف

الوكيل الذي يزوج
بما امره ادى رجع
كل من اوكيل النكاح

الحنفية
شرح الطحاوي

من يخلعها باللف ففعل ما لمال عليها دون الوكيل لان حقوق العقد في الخلع ترجع
الي من عقده لا الي الوكيل ولو ضمنه الوكيل لزمه واذا ادى رجع عليها لانه
يملك الخلع من مال نفسه فبايده امرها به الرجوع عليها بخلاف الوكيل بالنكاح
اذا ضمن فادى لا يرجع على الزوج الا اذا ضمن بامره لان فائدة الامر هو ان النكاح
لانه لا يملك انكاحه بغير امره والصلح عن دم العبد كالخلع في جميع ما ذكرنا فروع
تعلق الباب المختلعه لمختلعه صرح الطلاق عندنا وقد تقدم فيما سلف وبه قالت
الطاهرية وهو قول ابن مسعود وعمران بن الحصين واي الدرد او سعيد بن المسيب
وشرح وطاوس والزهري والعمري والحكم وحامد ومكحول وعطاء الثوري وعند
مالك والثاقبي واحد لا يخلعها ولا ينفقها الطلاق في قوله نسي طلاق عندكم
ولو قال لها الكنايات التي تقع لها الرجعي مثل اقتدي استبركي رجعت واحدة
بنوى الطلاق يقع عليها طلاقه بانيه عندنا في حنفية واي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله
لهم ما روي انه عليه السلام قال المختلعه لا يخلعها صرح الطلاق وان كانت في العدة
وروي عن ابن عباس ولنا ما رواه ابو يوسف باسناده في الاما في عز النبي صلى الله
عليه وسلم قال المختلعه لمختلعه صرح الطلاق ما دامت في العدة وحدثنيهم لا اصل
له ذكره سبط بن الخوري في اثار الانصاف امرأة قالت خلعت نفسي منك باللف
ثلاث مرات فقال الزوج رضى او اجرت كان ثلثا بثلاثة الا فخلع امته علي
رقتها وزوجها عيدا ومدا وكما تب صح لانها تصير ملكا للمولي ولو كان حرا
لا يصح لانه لو صح ملكها فبطل النكاح ومتى بطل بطل الخلع لكنه يقع طلاق
بان لانه بطل البذل وتقي لفظ الخلع وهو طلاق بان تحت حرامتان دخلهما
فخلعهما سيدهما علي رقبته الصغرى والخلع واقع على الكبرى وبطل الخلع وفي التي
خلع علي رقبتهما وهي الصغرى لانه امكن بيع الخلع في الكبرى لان الطلاق لم يقا
ملك الزوج فيها لاني الصغرى لان الطلاق في حقها يقا وملك الزوج بعض
رقتها فيقسم الصغرى علي مهرهما لانه جعلها بدلا عن طلاقها فما اصاب مهر
الكبرى فهو للزوج وما اصاب الصغرى بقي للمولي ولو خلع كلا منهن علي رقبته
الاخري طلقنا مجانا لان ملك رقبته كل منهما يقا وطلاقها فصح الخلع في حق
الطلاق ولا يسلط للزوج شي من ابدل امره لها ابنا ثم وهما وارثاها تزوجت
احدهما ودخلها ثم خلعت مهرها في مرض موتها ولا مال لها غيره وماتت

والد

في العدة والمهر سبها ولا يصبر من الثلث فلا يصح ذكر البذل في حق الوارث بقي
لفظ الخلع قتيبن وبرنان بالقرابة ولو كان طلقها على مهرها وماتت في العدة فهو
طلاق رجعي فله النصف من ميراث الزوجية والباقي سهمان نصفان قاعد في الطلاق
علي مال الاصل انه متى ذكر طلاقين وذكر عقيبهما ما لا يكون مقابلا لهما ادليس
احدهما بصرف البذل اليه او لي من الاخر الا اذا وصف الاول بما ينافي في حق
المال فيكون المال حسدا مقابلا لثاني ووصفه بالمنا في كالتخصيص على ان
المال بمقابلة الماني وان شرط وجوب المال على المرأة حصول البتونه لانهما
انما يلزمه لملك نفسه فلو قال لها انت طالق الساعة واحدة وغدا اخري
بالف او قال علي انك طالق غدا اخري بالف او قال اليوم واحدة وغدا اخري
رجعيه بالف فقبلت تقع واحدة بحسما به في الحال وغدا اخري بغير شي لا
ان يعود ملكه قبله لانه جمع بين تطلقه منجزه وتطلقه مضافه الي العدة
وذكر عقيبهما ما لا فانصرف اليهما الا يرى انه لو ذكر مكان البذل استثناء
ينصرف اليهما يقع اليوم واحدة بحسما به فاذا جاعد تقع اخري لوجود
الوقت المضاف اليه ولا يجب شي لان شرط وجوب المال بالطلاق الماني حصول
البتونه ولم تحصل لمصونها بالاولي حتى لو نكحها قبل محي القدم جال العدة تقع
اخري بحسما به لوجود شرط وجوب المال ولو قال انت طالق الساعة واحدة
رجعيه او بانيه او بغير شي علي انك طالق غدا اخري بالف تقع في الحال واحدة
مجانا وغدا اخري بالف لتعذر الصرف اليهما لانه وصف الاول بما ينافي وجوب
المال الا ان في قوله بانيه يشترط التزوج فوجب المال الماني ولو قال طالق
ثلثا لسنه بالف فقبلت يقع في الطهر الاول واحد بثلث الالف وفي الطهر
الماني اخري مجانا لانها بابت بالاولي ولا يجب بالمانيه المال الا اذا نكحها
قبل الطهر الماني فحسده تقع اخري بثلث الالف وفي الطهر الثالث كذلك والله
سبحانه اعلم فروع لو خالعه ولم يذكر العود كوشم لامة انه يبرأ كل
عن صاحبه قال خواهر زاده هذا احدي الروايات عن ابي حنيفة وهو الصحيح
فان لم يكن علي الزوج مهر فعليها رد ما ساق اليها من المهر لان المال مذکور
عرفا بذكر الخلع وفي رواية عن ابي حنيفة وهو قولها لا يبرأ احداهما عن صاحبه
ولا يبرأ عن نفقة العدة وموته السكتي قولهم جميعا الا اذا شرط في الخلع

ما روي في الروايات

نقله في الخلاصة وكذا ذكره السعدي اعني ردها المهر وذكر في الوجيز فما اذا
قال اخلعي ولم يذكر المير قال قلت اخلعت عن خواهر راده انه يقع طلاق باين
ولا يكون خلعا كانه قال اخلعي نفسك باينا فقلت لم استشكله على ما حكى عنه
من ردها ما ساقا اليها من الصداق اذا كان مقبوضا اذ لم يجعل كانه قال طلقك
باينا هذا مذكور في غير موضع ذكر في التحنيس اذ قال اخلعي فقلت اخلعت
تطلق و فرق بينه وبين ما اذا قال اخلعت نفسك مني فقلت اشتريت لا تطلق فان
اخلعي امر بالطلاق بلفظ الخلع والمراه تلك الطلاق بامر الزوج بخلاف اشتري
نفسك لانه امر بالخلع الذي هو معاوضه اذ لم يكر المير بقدره فان قدره بان
قال بمهر ك ونفقة عدتك وقالت اشتريت صح على روايه وهو المحار يرده بالروايه
الاخرى ما ذكر في غير موضع انه اذا قال اخلعت نفسك مني بكذا فقلت اشتريت لا
يقع ما لم يقبل الزوج بعت وكذا الروايتان فيما اذا قال اخلعي مني بكذا او
ذكر ما لا مقدرا فقلت اخلعت في روايه كتاب الطلاق لا يصح ما لم يقبل
الزوج خلعت وفي روايه كتاب الوكاله يصح ويرى الزوج عن المهر وهو الاصح
واما الجواب عن الاشكال فيحمل سقوط المهر وجعله بدلا فيما اذا لم ينويه
كونه خلعا بغير مال وحمل كونه طلاقا باينا بلا مال على ما اذا نوي به كونه
بلا مال وهذا لان مطاوع الخلع ينصرف الى الفرض بعوض فيحمل عليه الاموجب
فاذا لم يسمي ما لا انصرف الى المهر الا ان ينوي خلافه ويدل على هذا ما في المسعى
قال ابو يوسف اذا قال لها اخلعي نفسك فقلت قد خلعت نفسي لا يكون خلعا
الا على مال الا ان ينوي بغير مال ولا فرق بين خلعتك وحالعتك فاذا قال له
خالعتك ينوي به الطلاق وقع ولا يبرأ الزوج عن المهر وعلى هذا فلا يبرأ هذا
الحكم الا اذا تصادق على عدم النيه ومما يوجب حمله على محرد الطلاق النصح
بنفي المال كما اذا قال اخلعي مني بغير شي فالخلع واقع بلا مال لانه صرح بنفي المال
نقله عن جهر الفضلي والطلاق باين وعلى ما ذكرنا من ان جميعه ما فيه المال
لو قال لا يجزي اخلع امراني لم يملكها خلعا بلا عوض ولم يجعل لقوله طلقها باينا
ولو قال اخلعي على مال او ما شئت ولم يقدره فقلت اخلعت على الف لا يصح ما لم
يقبل الزوج خلعتك او نحو اخرت فرق بين هذا وبين ما اذا قال الزوج اخلعي
نفسك مني بالف والباقي بحاله بحيث يتم والفرق ان السعدي في المسله الاولى

لم يصح لان البدل المجهول فلو صح صار الواحد مستزيدا يستنقصا وهذا مقتضى
في المائنه فلو لم يصح انما لا يصح لمصادره الحقوق وحقوق الخلع لا ترجع الى الوكيل
اذ اقلتها اخلعت منك بالمهر ونفقة العدة بالعريه وهي لا تقبل معناه اولقنها
ابرأتك من نفقه العدة قيل يصح والاصح لا يصح لان النفق بغير مال لو كمل لاسم
الا يعلم الوكيل والابرأ من نفقه العدة والمهر وان كان اسقاطا لانه اسقاط
يحمل الفسخ قصار شبه البيع والسع وكل المعاوضات لا بد منها من العلم وهذه
صوره كثيرا ما تقع قال ابري من كل حق يكون للنساء على الرجال فقال لسانك
من كل حق يكون للنساء على الرجال فقال في نوره طلقك وهي مدخول لها يقع
باينا لانه بعوض و اذا اخلعت كل حق لها عليه فلها النفقه مادامت في العدة
لا لها لم يكن لها حق حال الخلع فقد ظهر ان تسمية كل حق لها عليه وكل حق يكون
للنساء صححه وينصرف الى القاير لها اذ ذاك وبعض الشافعيه لا يصح هذه لهما
وهذا عندنا عموم لا اجمال ولو تزوجها على الفم طلقها باينا ثم تزوجها
ثانيا على الف اخرى ثم اخلعت منه على مهرها لا يبرأ الزوج الا من الثاني
دون المهر الاول ولو جاز رجل الى اخر فذكر انه وكل امراته في خلعهما فخلعهما
على الف فانكرت التوكيل فان كان ضمن المال للزوج وقع الطلاق وعليه البدل
وان لم يكن ضمن فان تصدعا الزوج على انها وكلته وقع الطلاق ولم يجب له
مال وان لم يدع ذلك لا يقع الطلاق لانه ظهر ان الخلع موقوف على قبولها
فان كان الزوج باع منه بطلقه بالف قال الصفا ويقع الطلاق ضمن له المهر
اولا لان لفظة الشرا لفظه الضمان وقال ابو بكر الاسكاف هذا الخلع سوا
وعليه العوى وتو ادعي الرسالة من امرأة الرجل اليه في ان بطلقها او عسكها
فقال الزوج لا امسكها بل اطلقها فقال الرسول ابرأتك من جميع ما لها عليك
فطلقها فانكرت المراه امره بالابرا والرسول يدعيه فان ادعي الزوج شيئا
او كاليها اياه كد ثلث وقع وهي على حقها وان لم يدع فان كان الرسول قال ابرأتك
من حقها عليك على ان تطلقها فالطلاق غير واقع لان وقوع الطلاق بالمهر
موقوف على اجازتها وان لم يقل على ان بطلقها فالطلاق واقع وهي على حقها
وتقدر في امر الحلي لما كان سبب الخلع المشاقه وجب ذكر امر الحلي فيه وهو
بمضوض عليه في كتاب الله تعالى قال الله عز وجل وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا

نحوها الخلع بغير شيء

لها

حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريد اصلاحا فوق الله بينهما ضمير يريد
الحكيم وضمير بينهما للزوجين وقيل للحكيم ايضا وقيل الضمير ان للزوجين
والاولى ان يكون الحكمان من اهلها كما كما ذكر الله تعالى وانما كان اولي لاهلها
اخبر بها من امرها واستفق عليهما وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك لا يشترط
كونهما من اهلها الا ان لا يوجد من اهلها من يصلح لذلك وقلنا المعنى المفهوم
الذي قلناه صارف عن تعيين كون المراد ذلك ثم قول الحكمين نافذ في الجمع والفرق
بتوكليهما عندنا وبه قال الشافعي في الاصح واحمد وهو قول عطاء قتادة والحسن
والثوري وقال مالك قولها في ذلك نافذ من غير توكيل وهو قول الاوزاعي واسحق
وروي عن عثمان وعلي قلنا ليس للحاكم ان يطلق ولا يرأس مالها مكره فيعمل ذلك
ناسه وفي احكام القرآن للرازي عن سعيد بن جبير يعطها الزوج فان انتهت
والا فغيرها فان انتهت والاضرارها فان انتهت والارفع امرها الى السلطان
فيعتد حكما من اهله وحكما من اهلها واليه كان الظلم رده الى السلطان فاخذ
فوق يده كالعينين والمجبوب والحاكم هو الذي يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما
وكذا في الشورى وادعت هي ظلمه وتقصيره في حقوقها فيعمل الحاكم ما يتفقان
عليه من الجمع والفرق وليس لهما ان يحكما ولا ان يفرقا غير امرها وما زعم
اسماعيل المالك من ان ابا حنيفة واصحابه لم يعرفوا امر الحكمين اخبارا بالنفي
لعدم العلم والاولى بالانسان حفظ اللسان وما قاله لو قيل لا يسمي حكما ممنوع
بل الوكالة تؤكد معنى الحكمة لقبول قولها عليهما والحكمان مضميان امر الزوجين
فاذا قصد الحق وفقهما الله للصواب اذ هما موكلان بالجمع والفرق فعملهما
الاجتهاد وطلب الخير لهما وكلاهما رد عن السلف ان فعل الحكمين جاز عليهما فهو محمول
على رضاهما اذ لم ينصوا على انه جاز بغير رضى الزوجين وهذا لانه غير جاز
لها ان يطلق امرأة الغير بغير اذنه ولا ان يدفعا ما لا بغير اذن صاحبه
بخلاف تضاد بينه اذا امتنع منه لان ذلك يعمل الخوا الى سحقته ولا هو للزوج
في مالها قال تعالى لا تأخذا أموالكم سكران بالباطل الا ان يكون تجاره عن تراض منكم
وقال عليه السلام لا يحمل امرء مسلم الا يطيب من نفسه والحكمان انما نعتا للصالح
وليعمل العلم انظر لهما منكم فيكره عليه فاذ لم يقبل اعلم الحاكم ليدفع ظلمه للحكمين
شاهدان في حال وصالحان في حال اذ افوض اليهما وقول من قال يفرقان وتخلعان

من غير توكيل غير مقبول عنه ناو ليس ما روي عن علي رضي الله عنه شاهد
في ذلك باب الظهار مناسيته بالخلق ان كلا منهما يكون عرا للشورى
ظاهرا و قد قدم الخلع لانه اجل في باب التحريم اذ هو محرم يقطع النكاح وهذا مع
بقائه والظهار لغة مصدر وظاهره هو مفاعله من الظهر فيصح ان يراد به معان
مختلفة ترجع الى الظهر معناه لفظا بحسب احلا والافاض يقال ظاهرا اي
قابلت ظهرك بظهري حقيقة واذا غايطته ايضا وان لم تد ابره حقيقته باعتبار
ان المفايطه تقتضي هذه المقابلة وظاهره اذ انصرت به باعتبار انه يقال
قوي ظهري اذ انصرت وظاهر من امراته وظهره وظاهره والظهار هو الظاهر
وتظهر اذ اقالها انت على كظهر ابي وظاهريين ثوبين اذ ليس احدهما فوق
الاخر على اعتبار جعل ما لم يبه كل منهما الاخر ظهورا للثوب وغاية ما لم يرمكون
لفظ الظهر في بعض هذه التراكم مجازا وكونه مجازا لا يمنع الاشتقاق منه
وتكون المشتق مجازا ايضا وانما عذري عن مع انه يتعدي بنفسه لتضمنه معنى
التبعية لانه كان طلاقا وهو مبعدم قيل الظاهر هنا مجاز عن البطن لانه
انما يركب البطن فكظهر ابي كبطنها بعلاقة المجاورة ولانه عوده لكن لا
يظهر ما هو الصارف عن الحقيقة من الثبات وقيل خصرا للظهر لان اتيان
المرأة من ظهر كان حراما فانها امه من طهرها احرمت فكثيرا لتعليق وفي الشريعة
هو تشبيهه بالوجه او جبرئ منها شايخ او معبر به عن الكل مما لا يحل النظر اليه
من المحرمية على البابيد ولو برضاع او صهرية وزاد في النهاية قد الاتفاق
احترازا عما لو قال انت علي مثل فلانة وفلانته ام من رضى بها او بنتها لم يكن
مظاهرا وسند كرم ما هو الصحيح ان شاء الله تعالى ولا فرق بين كون ذلك العضو
الظهار او غيره مما لا يحل النظر اليه وانما خصر باسم الظهار لتعليقها للظهر لانه
كان الاصل في استئجاره وشرطه في المراه كونه رجلا وفي الرجل كونه مراهلا
الكفارة فلا يصح طهارا الذي كاصي والمجنون وركبه اللفظ المشتمل على ذلك
التشبيه وحكمه حرمة الوطى ودواعيه الى وجوب الكفارة به واختلف في سبب
وجوبها فقال في المنافع تحب الطهارا والعود لان الطهارا كبره فلا يصح
سببا للكفارة لانها عبادة او المذهب فيها معنى العبادة ولا يكون المحظور
سببا للعبادة فعلى وجوبها بهما يخفف معنى الحرمة باعتبار العود الذي هو

اسماك معروف يكون دابر من الخطر والاباحة فيجمع سببا للكفارة الدائره
 من العباد والعباده وقيل سبب وجوها العود والظهار بشرط ولفظ الاله
 عتقها وهي قوله تعالى والذين يظهرون من نسايمهم يهودون الى ما قالوا
 فمحرر رقبه الى اخره فيمكن كون ترتيبها عليهما او على الاخير لكن اذا امكن
 البساطه صير اليها لافها الاصل بالنسبه الى التركيب فلذا قال في المحسب
 وجوها العزم على الوطى والظهار بشرط وهو بنا على ان المراد من لفظ العود
 في الاله العزم على الوطى واعتراض ان الحلم يتكرر سكر وسببه لاشترطه والكفارة
 بتكرار يتكرر الظهار لا العزم وكثير من شأنا على انه العزم على اباحة الوطى
 بناء على ارادة المضاف في الاله اي يهودون لصد ما قالوا او لتداركه ترك المقتضى
 منزله القول ويرد عليه ما ورد على ما قبله وهذا بناء على عدم صحة ارادة ظاهرها
 وهو تكرار نفس الظهار كما قال داود للحدثين الذين يرويهما فان ظاهرهما
 عدم تعلقها بتكرره ورد ان مجرد العزم لا يتكرر الكفارة عندنا كما نص عليه
 في المبسوط حتى لو ابا لافا ايمات بعد العزم لا كفارة قال فهذا دليل على انها
 غير واجبه لا بالظهار ولا بالعود اد لو وجبت لما سقطت بل بوجوب الظهار
 ثبوت التحريم فاذا اراد رفعه وجب عليه في رفعه الكفارة كما يقول المراد
 الصلاه النافله يجب عليك ان صليتها ان تقدم الوضوء وغدا الشافعي رحمه الله
 هو سكونه بعد ظهاره قدر ما يمكنه طلاقها ورد بان شرعية الكفارة لرفع
 الحرمة والجنابه والظهار لم يوجب تحريم العقد لكون الامساك عن طلاقها
 وايضا قد يكون الامساك عن طلاقها جنابه ليس في امر الكفارة وتحصيلها
 او للترويح في طلاقها والتكفير فلا يكون مجرد بعد الظهار جنابه فلا يتقضى
 سببا للكفارة واعلم ان هذه الحرمة لا ترفع الا بالكفارة لا بملك ولا تزوج
 فان حتى لو طلقها بعد الظهار ثلثا فادت اليه بعد زوج اخر وكانت امه فملكها
 بعد ما ظاهرها لا يجزى قريبا فاحق بكفر فمهما والمراد ان تطالبه بالوطى عليها
 ان تمنعه من الاستمتاع بها حتى يكفر وعلى القاضي ان يحجره على التكفير دفعا للضرر
 عنها بحسب ما في صيريه ولا يضرب في الدين ولو قال قد كفرت صدق ما لم
 يعرف بالذنب والظاهر صريح وكنايه وسناني وسبب نزول شرعيته وقصه
 قوله او قوله بنت ما لا تنفعه قالت ظاهري زوجي اوسر من الصامت فحيت

رسول الله صلى الله عليه وسلم

رسول الله صلى الله عليه وسلم استكوا اليه ورسول الله صلى الله عليه وسلم
 بجاد لي فيه ويقول اتوا الله فانه ان عمك فابرح حتى نزل القرآن قد سمح الله
 قول النبي بجاد في زوجها وتستكي الى الله الى الغرض فقال يعقوب رقبه فقلت
 لا يجد فقال يصوم شهرين متتابعين فلت يرسل الله انه شيخ كبير ما به من
 صيام قال فيطعم ستين مسكينا قالت ما عنده شي يتصدق به قال فاني ساعينه
 بعرق من تمر فقلت برسول الله واني ساعينه بعرق اخر قال قد احسنت قال
 فاذ هي فاطمي بها عنه ستين مسكينا وارجع الى ابن عمك قال والعرق ستون
 صاعا رواه ابوداود وقيل هو ميكل يسح ثلاثين صاعا مال ابوداود وهذا
 اصح وفي الحديث الفاظ اخر ورواه ابن ماجه وغيره قوله اذا قال الرجل
 لامرأته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه وعن محمد بن الخطاب ان يقيها اذا
 قدم من سفر للشفقة وكذا اذا قال انت مني كظهر امي وانت عندي اومعي
 وكذا اذا قال انا منك مظاهر وقد ظاهرت منك ومعي الحق لفظ المشبه لا
 يثبت ولو قال انت علي كظهر امي ان شاء الله تعالى لم يلزمه شي ولو قال ان شأنا
 فلان فالمشبه اليه قوله وهذا اي ينوب العزم بالظهار من ارتفاعه بالكفارة
 لانه اي الظهار جنابه كبيره محضة لكونه متكررا من القول وزوايا النص
 فيناسب المجازاه على هذه الجنابه بالحرمة وارتفاع هذه الحرمة بالكفارة قوله
 لم الوطى اذا حرم حرم بدواعيه تفيد هذه العبارة ان هذا هو الاصل اذ طوى
 المحرم محرم وعلى هذا استمر في الاستبراء والاحرام والاعتكاف وثبت من
 الشرع خلافة في الصوم والحيف فكان صلى الله عليه وسلم يقبل احدي نساياه
 وهو صام وفي حديث عائشه رضي الله عنها كان يامرني ان اترز ميا شرفي
 وانا حايض فوجب البحث عن حكمه الفرق شرعا بين هذه الامور ليعتبر هذا
 الظهار من قبيل ما يعضى الفرق تحريم الدواعي فيه كما قلنا نحن وما لا يكون
 قول الزهري والاولاوي والنجي وقول الشافعي ورواه عن احمد لا حرمة
 الوطى نصا بقوله تعالى من قبل ان تماسا وهو كتابه عن الجماع فلا يتناول غيره
 او عتقها كما قال الشافعي واخذ في قولها الاخر فنظرنا ففعلنا كونه حكمته
 لزوم الحرج لو حرمت الدواعي في الصوم والحيف لكثرة وقوعهما ووقوع
 ضد لهما من الفطر والظهار فنعن كثره وقوعهما يلزم الحرج يمنع الدواعي

وعن كثرة وقوع الضد بين الظاهر في كثرة وجود الجماع ينبغي لزوم شرع الزاجر
المبالغ فيه فلا تحرم الدواعي بخلاف الظاهر والاستبراء والاحرام لا تكثر
بالنسبة الى كل شخص شخص فاستمر على الاصل وتقدم له في الاعتكاف الفرق
بينه وبين الصوم في حرمة الدواعي فيه لا في الصوم بان الجماع يحظر الاعتكاف
والاحرام بخلاف الصوم لان الكف عنه ركنه فلا يتعدى الى دواعيه وقرر
بما حاصله ان الفرق للفرق بين التحريم الثابت في ضمن الامر والتحريم الثابت
بالنهي لما كان الثاني اقوى بسبب ان النهي يناوله مقصود افقوى الى الدواعي
بخلاف الثابت في ضمن الامر فانه لم يتعلو به نهى اصلا بل طلب شي يسلم وجوده
عدم ذلك فخرم ذلك لما دبت به الى نفوت المطلوب لا مقصود اعلم بتبعه الى
دواعيه فافترق الحال بين الاستبراء والاحرام والاعتكاف لثبوت حرمة
الجماع فيها بالنهي قال تعالى ولا تباشروهن واسم عاكفون في المساجد ولا
رفت ولا صوف نفي تسعار للنهي لتأكيد وقال صلى الله عليه وسلم الا لا سلم
الحيا الى حتى يضعن ولا الحيا الى حتى تستبرن بحصة وقال تعالى في الاحرام فاعزوا
النساء في الحيض ثم اتوا الاقيام ولما كان هذا نقصا لعدم حرمة الدواعي لان
المذكور في الآية الامر بالكفارة قبل التماس وهو قوله فحرم رقبته من قبل ان
تماسا فانه مصدر واقع بدلا من اللفظ بالفعل فحرم الجماع لنفوته المأمور به
وهو الكفارة قبل التماس مع انه بمعنى حرمة الدواعي في الحيض لان اعتزلوا هو
نفس معنى النهي حتى انهم لم يمشوا للنهي عن البيع وقت النداء لا بقوله تعالى وذرو
البيع ولم يسموه منهيا عنه وهو صحيح لان النهي للنفس طلب الزك عدل الى ما ذكر
والحصول ان الدواعي مضمومة على منعها في الظاهر والمذكور في وجه الفرق
انما هو حكمة الفرق بين الظاهر وما ذكرنا وجه كونها مضمومة على منعها
فان قوله تعالى من قبل ان تماسا لا موجب فيه للجمل على الجواز لان الحقيقة
وحرم الجماع لانه من افراد التماس فكل من القبلة والمسر والجماع افراد التماس
فيحرم النظر بالنظر وظهر فساد قول المخالف والله سبحانه اعلم قوله لعوله عليه
السلام روى اصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهرا من امراته فوقع
عليها قبل ان يكفر فقال لعنه السلام ما حملك على هذا قال رايت خلفا لها في ضوء القمر
وفي لفظ بياض ساها قال لا عز لها حتى تكفر ولفظ ان ما جبه فضحك رسول الله

الله عليه وسلم وامره ان لا تقربها حتى يكفر قال الترمذي حديث حسن صحيح
ونفي كون هذا الحديث صحيحا رده المنذر في مختصره بانه صحيح الترمذي
ورجاله ثقات مشهور سماع بعضهم من بعض وروي الترمذي عن ابن اسحق
الى اخر السند عن سلمة بن صحرا البياضي عن النبي صلى الله عليه وسلم في المظاهر
بواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة وقال حديث حسن غريب واما ذكره في المختصر
في الحديث فانه اعلم به وهو في الموطا من قول مالك ولفظه قال مالك فيمن بظاهر
هم يمسها قبل ان يكفر يكفر عنها حتى يستغفر الله ويكفر ثم قال وذلك احسن مما
سمعت قوله فلو كان شي اخر واجبا لنبه عليه لانه مقام البيان وناخبره
البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فعلم ان المذكور عام حكم الحادث فلا يجب كفارة
كما نقل عن عمرو بن العاص وقيصة وسعيد بن جبيرة والزهرري وقناه ولا
ثلاث كفارات كما عن الحسن البصري والحق قوله وهذا اللفظ اي قوله ان
كظهر اي لا يكون الا ظهرا وان نوي به الطلاق او الايلا او قال لم اوشيا
لانه صريح فيه وانما اليه اتباع المشروع لا تغييره وهذا يعم ما قلنا وما في الكتاب
يخص قصد الطلاق ولو قال اردت به الخير عن الماضي كذا لا يصدق في القضا
ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى كذا في التحفة ولو قيل المنسوخ كون هذا اللفظ
طلاقا وهو لا يسلم نفي صحة ارادته به احتاج الى الجواب وهو كلفظ استطاعة
جعل شرعا لو وقع الطلاق على المخاطبة ويصح ان يراد غيره فلا يقع فيما بينه
وبين الله تعالى كذا في التحفة قوله لسرا لا تشبيه المحللة بالحرمة اللام فيها
للعهد اي المحللة بعقد النكاح بالحرمة على التبايد لانها المعهودتان فيما سبق
من ذكرهما قوله وهذا المعنى يعني تشبيه المحللة بالحرمة متحقق في التشبيه
بعضو لا محل النظر اليه على التبايد لما كان الظاهر كلاما تشبيها شتملا على
المشبهة والمشبهاها وجب اعطاضا بطمها في المشبهة ان تذكر هي او حواء
شايع منها او حواء معين يعبره عن حملها كالراس والرقبة والفروج والوجه
وتقدم بيان التعبير بعد عن النظر في الطلاق والنصف الثالث في الاول وفي
المشبهة لها ان تذكر هي او عضو منها لا محل النظر اليه على التبايد لانها مع ذكرها
ينوي كما سياتي اذا عرفت هذا فعبارة اعني قوله وكذا اذا شبهها من لا
يحل النظر اليها الى قوله مثل اخته وعمته وامه من الرضاع ليست جيدة

لان ظاهرها حرمة النظر اليه هو الامر بالرضا واما المعنى اذا شبهها بحز لا
يحل النظر اليه فانه قال انت على او راسك او وجهك او رقبته او فرجك او بطنك
او سددك كظهر ابي او خالتي او ام زوجي او كفرجها او بطنها او فخذها او لبها
كان مظاهرا او لو قال يدك او رجلك او شعرك او ظفرك او سنك او بطنك او
فخذك او جنبك او ظهرك كظهر ابي او فرجها الى اخر ما ذكرناه لم يكن مظاهرا لان
هذه الاشياء مما يجوز النظر اليها وسها بغير شهوة ولو قال انت على او راسك
الى اخر ما قلنا كبد ابي او جنبها الى اخره لم يكن مظاهرا لانتفايه من جهة المشبه
بها وكذا لو قال يدك او رجلك الى اخره على كبدها او كرجلها الى اخره لا يكون
مظاهرا لانتفا من الجهتين واذا احكمت ملاحظة الاصلين اخرجت فروعا
كبيرة من تفريقه مثل فرجك كفرج ابي فرجك كخذي ابي يكون مظاهرا بطنك
كفرجها لا يكون مظاهرا ووجه الاعتبار في المشبهة يكون العضو مما يعبر به عن
المجمل والجزء الشائع ما احال عليه في الطلاق لانها هي المحرمة كالمطلقة هناك وقد
بيناه هناك وفي المشبهة بها يكون النظر مما لا يحل النظر اليه من المحرمة ما ذكره
بقوله لان الطهار ليس بالاشبه المحلل الى اخره وقد تمناه في اول هذا البحث
قوله لان اي اخوة وعمته وامه من الرضاع في التحريم الما يد كالام بخلاف
قوله انت على كظهر عمك او اختك لان حرمتهم ليست على البعيد بل موقفة بالقطار
عصمتها لها الميراثا ببدء الحرمة باعتبار وصف لا يمكن زواله فان الجوسية محرمة
على البعيد ولو قال كظهر محبوسه لا يكون مظاهرا ذكره في الجوامع لان البعيد
باعتبار دوام الوصف وهو غير لازم لجواز اسلامها بخلاف الامية والاخته
وغيرها لا يقال برد على اشتراطنا ببدء الحرمة ما لو طاهر من امراته ثم قال لاخرى
انت على مثل هذه بنوى الطهار فهو مظاهرا ولو بعد موطنها وبعد التكفير مع المظاهر
منها ليست محرمة على البعيد لان ثبوت الطهار في هذه اناها باعتبار قصر قوله
لها انت على كظهر ابي لان تشبهها بمن قال لها ذلك انما هو في ذلك فالطهار فيها باعتبار
خصوص وجه الشبه المراد باعتبار نفس التشبيه بها وكذا لو كانت امرأة رجل الغر
طاهر زوجها فقال انت على مثل فلانة او مثل فلانة بنوى ذلك صحيح ولو كان
بعد موطنها وفي الغفلة لو شبهه بامرأة محرمة عليه في الحال وهي ممن تحلل في حالة
اخرى مثل اخت امراته ومثل امراه لها زوج او محبوسه او مرتد لم يكن مظاهرا

لان الضرور في الامر وهي محرمة على البعيد وقد علمت ان هذه كذايات
فلا يكون مظاهرا ولا ايلا الا بالنية وبعد اشتراطنا ببدء الحرمة هل يشترط
الاجماع عليها شرطه في النهاية يخرج ام الميراث لها وبنتها لانه لو شبهها
بها لم يكن مظاهرا وعزاه الى شرح الطحاوي للحلاف فيقول في هذه منهم
من قال عند ابي يوسف يكون مظاهرا خلافا للمجد بنا على نفاذ حكم الحاكم لوصفي
بجملها عند محمد بن قيس خلافا لابي يوسف ومنهم من قال عند ابي حنيفة وابي يوسف
يكون مظاهرا خلافا للمجد بنا على نفاذ حكم الحاكم محل نكاحها وعدمه فظهر
تعلقنا ان مبنى ثبوت الخلاف في الطهار وعدمه ليس كون الحرمة الموقفة
عليها او لا بل كونها يسوغ فيها الاجتهاد او لا وعدم تسويغ الاجتهاد لوجود
الاجماع او النضر الغير المحتمل بلنا ويل من غير معاوضته نضر اخر في نظر المجتهد
وان كانت المعارضة ثابتة في الواقع ولهذا يختلف في كون المحل يسوغ فيه
الاجتهاد وفي نفاذ حكم الحاكم بخلافه ولذا افرق في المحيط بوجود النضر على
المحرمة بالوطي وعدمه حيث قال لو قبل امرأة او لمسه بشهوة ثم شبه امراته
ببنتها لا يكون مظاهرا عند ابي حنيفة ولا يشبه هذا الوطي لان حرمة تنصو
عليها وحرمة الدواعي غير منصوص عليها وفي الدراية في كظهر اخي من لبن
الحمل لا يصير مظاهرا من غير ذكر خلاف مع انها محرمة على البعيد كما نهم انفقوا
على تسويغ الاجتهاد فيها مع ان في حرمتها عموم نضر محرر من الرضاع ما يحرم
من النسب وقوله عليه السلام ليل عليك افلح فانه عمك من الرضاة لكونه كذلك
اخضر منه ما ذكر في الرضاة والما في انما يفيد ثبوت اختيه بنت الحمل من
غير التي ارضعت بالالتزام ومثله ما رايت لو شبهها بامرأة الملاء منهن
لم يكن مظاهرا من غير ذكر خلاف مع ان ابا يوسف يرى تايد حرمتها لتسويغ
الاجتهاد اما ان اراد من ارضعها نفس الحمل بان نزل له لبن فلا اشكال
لكنه بعيد من عادتهم في اطلاقه ولانه لا اختيه هناك اصلا وما يشكك
ما ذكره في الدراية ايضا نقلنا عن شرح القدوري رحمه الله في ابوه بامرأة او
ابنته تشبهها بامها او ابنتها يصير مظاهرا عند ابي يوسف رحمه الله ولا
ينفذ عنده حكم الحاكم بجملها له وعند محمد رحمه الله لا يصير مظاهرا وينفذ حكم
الحاكم وهذا مشكل لان غاية امر منية الاب والابن ان يكونا زوجة

الاب والابن ولا تحرم ام زوجة الاب على الابن ولا ام زوجة الابن على الاب
فليس التشبيه هنا محرمة ولو شبه بظهر ابيه او قريبه او بظهر اخيه
لم يكن مطاهرا ولو شبهها بفرج ابيه او قريبه قال في المحيط ينبغي ان يكون
مطاهرا اذ فرجها في الحرمة كفرج امه وفي كافي الحاكم رحمه الله المرأة لا
تكون مطاهرة من زوجها من غير ذكر خلاف وفي الدراية لو قالت هي انت
علي كظهر ابي وانا عليك كظهر امك لا يصح الظهار عندنا وفي الميسوط عن ابي
عليهما كفارة يمين وقال الحسن بن زياد هو ظهار وقال محمد بن بشر وهو الصحيح
وفي شرح المختار حكى خلاف ابو يوسف والحسن علي لعكر وكذا في غيره وفي
المنهاج والروضة كالاول قال هو بمن عند ابي يوسف ظهارا وعند الحسن
ولو طاهر من امراته ثم اشرك معها اخرى كان مطاهرا منها قوله ولو قال
انت علي مثل اي هنا الفاظ انت اي مثل اي كاي حرام كظهر اي ففي انت اي
لا يكون مطاهرا وينبغي ان يكون مكروها فقد صرحوا بان قوله لو زوجته يا
اخيه مكروه وفيه حديث رواه ابو داود عن ابي بصير ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لامرأته يا اخيه فكره ذلك ونهى عنه وعن
تفعل ان معنى الهى هو انه قريب من لفظ تشبيه المحلل بالحرمة الذي هو
ظهارا ولو لا هذا الحديث لتمكن ان يقال هو ظهار لان التشبيه في انت اي
اقوى منه مع ذكر الاداء ولفظ اخيه في يا اخيه استعارة بلا شك وهي منبهة
على التشبيه لكن الحديث المذكور افاد كونه ليس ظهارا حيث لم يبين فيه حكما
سوى الكراهة والنوع عنه فعمل انه لا بد في كونه ظهارا من الصريح باداء التشبيه
شرعا ومثله ان يقول لها يا بني او يا اخي ونحوه وفي مثل اي او كاي بنوكي
فان نوي الطلاق وقع باننا كقولك انت علي حرام وان نوي الكراهة او الطهار
فكان نويها في النكاحات وافاد انه كناية في الظهار فعمل ان صريحه يكون التشبيه
بعضه وان لم يكن له نية فليس بشئ عندها وهو ظهارا عند محمد رحمه الله وجه
قوله ان المعنى الشرعي لهذا اللفظ الظهار لوجود التشبيه بالبعوض في ضمن الخط
غير انه عدل عنه فيما اذا كان له نية شئ يصح ارادته من اللفظ الى ذلك المنوي
نصحنا لارادته وجعل على معنى عند في الكراهة وذلك ان المقيد للكراهة بطريق
الحسنة لفظ انت عندي مثل اي او كاي فحين لم يصرفه عن مقتضاه نية عمل

موجبه في نفسه ولها ان يمضوا كون الصراحة تثبت بالتشبيه بالحرمة حال كونه في
ضمن التشبيه بل اذا كان التشبيه به ابتداء فمما اذا كان التشبيه بكلمة بنوي
في حجة التشبيه فاما يتبين مراد مخصوص من لفظك بشئ مخصوصا والمحل على
الظهار حمل على المعصية ولا يجوز الزام المسلم المعصية من غير قصد اليها ولا
لفظ صريح فيها وما امكن صون تصرفاته عنها وحب اعتبار ذلك في حقه وان نوي
به التحريم لا غير فالمصنف حكى فيه خلافا بينهما وكذا غيره فعند محمد طهارا لانه
يكاف التشبيه اي ادائه فان الظلام في مثل اي وكاي جميعا واحد محض بالظهار
كما قدمنا انه حقيقة وقد نوي ما لا ينافيه فان الحرمة موجبة بالظهار مثبتة
المنوي في ضمن المعنى المجعفي وعند ابي يوسف الاكنا على منع كونه المعنى الوصفي
عند التشبيه بالكل فيبقى الثابت به لا يتعدى المنوي ويحرمها مطلقا بالظهار
ولا طلاق هو الايلا لان الايلا اذ في الحرمتين من حيث السبب والحكم امور
اخراما السبب نفسه وهو الظهار فكيفية محضنة والايلا في نفسه من حيث
هو بمن ليس بمعصية بل باعتبار امر اخر يقتضون به واما الحكم فالكفارة فيه
اغلظ حيث قد ربا لا طعام يستين مسكينا ويوما والامور الاخرى ان حرمتها
في الايلا لا تثبت في الحال فانه وان حلف لا يقرها فالشرع طلب منه ان يحث
ويطأها قبل التكفير ثم يكفر ولو طلقها ثلثا فعادت اليه بعد زوج عادت بلا
ايلا في خود قوع الطلاق بمضي المدة بل في خود قوم الكفارة اذا وطئ وكان
الايلامو يداوي الظهار ثبت في الحال ثم تعدي الى الدواعي ثم لا يحل فيها
شئ اخر حتى يكفر او لا ولو طلقها ثلثا والباقي بحاله يعود بالظهار ولا يحل
ما لم يكفر وكذا لو ملكها بان كانت امه فاشترها وانفسح العقد لا يحل ما لم
يكفر ومنهم من قال الاصح انه حليل ظهارا عند الكل لانه تحريم موكد بالتشبيه
وفيه نظر لان هذا انما يطبق على قوله انت علي حرام كاي وليس الظلام فيه بل
في تحريم انت كاي وفي انت علي حرام كاي فالحال محتملان الطلاق او الظهار
لا البر لصريحه بالحرمة فايهما اراد ثبت فان لم يكن له نية فعلى قول ابي
ابا وعلى قول محمد طهارا وها هنا يتجه المدكوار انما عن قاضي خان انه ينبغي
ان لا يحلف في كونه ظهارا لانه تحريم موكد بالتشبيه قوله والوجهان يتبينان
يعني فيما قبلها يعني قوله من جهة ابي يوسف لكون الثابت اذ في الحرمتين و

و من جهة محمد ما ذكر وفي انت علي حرام كطهر اي خلاف فعنده لا يكون الا
 طهارا سوا نوي طلاقا او ايلا او لم ينو شيئا وقال هو علي ما نوي طهارا و طلاقا
 و ايلا وان لم يكن له نية طهارا لان التحريم محتمل كل ذلك فاذا نوى الطلاق
 او الايلا يكون قوله بعده كطهر اي تأكيد له لا مغيرا غير ان عند محمد ان نوي
 الطلاق لا يكون طهارا معه لانه يقع بانها بانت حرام ولا يمكن اثبات الطهار
 بعده بكطهر اي وعند اي يوسف يكونان فقيل لا يلفظ حرام اذ لا يراد باللفظ
 الواحد معنيين مختلفان بل كل يلفظ وهذه رواية عنه في صحة الطهار لمن يمانية
 وقيل بل الطهار يقع بنفس اللفظ لانه صريح فيه والطلاق باعترافه بليته
 كما اذا قال من له امرأة معروفة بزيين و نوب طالوسم قال عني اخرى يقع
 عليهما في الاخرى باعترافه وفي المعروفة بصرح اللفظ في القضاة قال عني
 اخرى فانه لا يصدق فيه في صرف الله عنها لانه خلاف الظاهر وهذا
 بسوق ان وقوع الطلاق والظهار فيما اذا قال عني لطلاقا وعنده انما هو في
 القضا اما فيما بينه وبين الله تعالى قالوا يقع ما نوي وفي شرح الكز ولونوي
 الايلا ينبغي ان يكون ايلا وظهارا بالانفاق لعدم الثاني وله وقد عرف
 في موضعه نفي المبسوط ولاي حقيقه انه اي لفظ كطهر اي صريح في الطهار
 محتمل فيه ولفظ حرام محتمل فيرد اليه اذا قرئ معه قوله حتى لو طاهر
 من امته موطوءة كانت او غير موطوءة لا يصح وهو ذهب التابعي ولقد جمع
 كثير من الصحابة والمابيع خلا لما لك والتوري في الامة مطلقا وسعيد بن
 وعكرمة وطاوس وقتادة والزهرى في الموطوءة لنا ان النصر نساوا كسنا
 بقوله تعالى من نسايم والامة وان صح الطلاق لفظ نساينا عليها لانه لكن
 صح الطلاق لا يستلزم الحقيقة لان حقيقة اضاف النسا الى رجل او رجل
 انما يحق مع الزوجات لانه المتبادر حتى يصح ان يقال هو لا حواريه لا
 نساوه وخرمه بنت الامة ليس لان امها من نساينا مرادة بل لانها بنت
 موطوءة وطا حلا لا عند الجمهور وبلا هذا القيد عندنا على انه لو اريد
 بالنسا هنا ما يصح به الاضافه حتى يشمل المعنى الحقيقي وهي الزوجات
 والمجازي اعني الامهات يجوز لا يمكن للاتفاق على ثبوت ذلك الحكم في الاما
 كنبوته في الزوجات اما هنا فلا اتفاق ولا لزوم عندنا ايضا لثبوت

الظهار

بالنصر

لكن

بطلان الدلالة لان الاما لسن في معنى الزوجات لان الحلف فنهرا تابع
 مقصود من العقد ولا من الملك حتى تثبت مع عدمه في الامة المحوسية والمر
 خلاف عقد النكاح لا يصح في موضع لا يحتمل الحل ولان القياس الاوج
 هذا التشبيه الذي هو كذلك سوي التوبة ورد الشرع بثبوت التحريم
 فيه في حق من لها حق في الاستمتاع ولا حول الامة فيه فسقي في حقها على
 اصل القياس ولان الطهار كان طلاقا فنقل عنه الى تحريم نفيها باللفظ
 ولا طلاق في الامة وليس هذا الوجه بشي المتأمل قوله لانه صادق في
 التشبيه وقت المقر والتشبيه انما انعقد سببا للتحريم المباحين
 كان له با محصا فلا يترتب بغيره يقال فليس وقف على الاجازة كما يتوقف نكاحها
 على الاجازة فان اجازة طهرانه كان التشبيه الممتنع اجاب عنه بقوله والظهار
 ليس يحق من حقوقه حتى يتوقف توقفه لان عقد النكاح خلال والظهار حرام
 فبقينا فيما: خلاف العقود مع الملك فلا يتوقف فلا ثبت الطهار بعد الاجا
 خلاف اعتاق المشترك للعبد من غاصب العبد لان الاعتاق حق من حقوق الملك
 يعني ثبت بالملك حق ان يعتق اذا اشأ فمتوقف يتوقف فبقينا بنفاذه ولا ثبت
 ملك النكاح ذلك بل هو منهي عنه وان كان لو قال له لزمه حكمه فاذا اجاز لما لك
 بيع الغاصب عقوبة ومن قال لنسائه انهن علي كطهر اي كان مظاهرا
 منهن جميعا بخلاف لانه اضاف الطهار اليهن فكان كاضافة الطلاق اليهن
 يطلق جميعا وانما الخلاف في تعدد الكفارة فعندنا وعند الشافعي بتعدد
 بتعدد هن اي كل من اراد وطبها وجب عليه تقديم كفارة وبه قال الحسن
 والحسين والزهرى والثوري وغيرهم وقال ملا واحدا كفارة واحدة
 وروي ذلك عن عمر وعلي وعروة وطاوس وعطا اعتبروه باليمن بالله
 تعالى في الايلا قلنا الكفارة لرفع الحرمة وهي متعددة بتعدد هن وكفارة
 اليمن لحد حرمة الاسم العظيم ولم يتعدد ذكر خلاف ما لو كرر الطهار
 من امرأة واحدة مرتين او اكثر في مجلس واحد او حيا لرحيت تنكر الكفارة
 بتعدد الا ان نوي بما بعد الاول الاول تأكيد فيصدق قضا فيها لا كما
 قيل في المجلس لا الجاهل بخلاف الطلاق لان حكم الطهار بينه وبين الله تعالى واد
 لما ثبت بالظهار الاول حرمة موقته فكيف يتكرر الحرمة بتكرار الطهار

ضعة

زه

رد

بینه وبين الله تعالى وما هو الا تحصيل الحاصل اجيب بالاول اثبت الحرمة
الموقفة مع بقا ملك الحبل فيصير الطهارة والثاني والثالث ولا منافاة في اجتماع
اسباب الحرمة كالحرمان على الصائم لعينها وصومه ولحميته وهذا لا يدفع
سواء حصل الحاصل الا ان يلزم ان ثبت بكل سبب حرمة كما الهم في اسباب
الحدث على ما تقدم في الطهارات فروع لا يصح ظهار الذي به قال مالك
خلاف الشافعي واحمد كالا ولا وهي رواية الرازي عن ابن حنيفة والاول رواية
الاصل لنا قوله تعالى والذين يطهرون منكم والكافر ليس منا والحاقة بالقبالة
تعد لان الطهارة جناية حكمها تحريم يرتفع بالكفارة وشتر الكافر يمنع من
رفع اثر الجناية عنه بالكفارة مع انه ليس من أهلها لانها عبادة حتى اشترطت
النية لم يصح من الكافر فيصير محرما موبدا وهو غير حكم بالنصر ولا يقد
عليها على رأيكم اذ لا يقد على ملك الرقبة مومنه والغاية الايمان في حقه
علافا النصر فيكون خلاف الكفارة ولا اجماع على ذلك ليكون كالفقيه في اذا
نكح المومنات ثم طلعهن من قبل ان يمشوهن وما اجيب به من انها عبادة
في حق المسلم عقوبة في حق الكافر يقال عليه انها تقتضي اليه اتفاقا فلزم
كونها عبادة وما دفع به من افتقارها اليها كافتقار الكليات اليها وليس
عبادة مدفوعة بانه قياس بالاجماع لان افتقار الكليات اليها ليس احد
المجملات وهو الطلاق عن غيره وافتقار الكفارة لتنع عبادة والافلا
ذاو الفرق بين الطهارة والايلاء على قول الجسعة حيث اجاز ايا الكافر خلافا
لصاحبه ان حكم الايلاء امران وقوع الطلاق بتقدير البر وهذا يخفى في حقهم
لاهم يعتقدون حرمة الاسم الكريم ويصونونه فيعتقد منهم نظرا الى ذلك لزم
الكفارة بتقدير الخنث فلو فرض الخنث منهم بالوطي انتفى حكم البر وتعدر التكفير
ولو طاهر واستثنى يوم الجمعة مثلا لم يجز ولو طاهر يوما او شهرين انتفى
تقييده ولا يبقى بعد مضي المدة ولو علوا الطهارة بشرط ثم ابانها ثم وجد
الشرط في العدة لا يصير مظاهرا خلافا لابيانه المتعلقة على ما سلف ويصح
بشرط النكاح فاذا قال لا يجزيه ان تزوجته فانت على كظهر امي فتزوجها
لزمه حكم الطهارة ولو قال انت على كظهر امي في رجب ورمضان وكفرتني
رجب اجزاه عنهما ولو طاهر فجنم افاقه فهو على حكم الطهارة ولا يكون عابدا

بالا فاقه

بالا فاقه خلافا لاحد وجهان للشافعي فيه فصل في الكفارة وله عتق
رقبة اى احياها فانه لو ورث من يعق عليه فتوى به الكفارة مقارنا لموت
المورث لا تجزى به عنهما قوله وكذا في الاطعام يعني يجب كونه قبل المسيس
ما خويه والنفس لا يوجب بلفظه ذلك فيه فعله والحقة بهما وحاصله
عقلية ان الكفارة منهية بالتفصيل على اجادها قبل التماس وهذا كفارة
مثلها يجب كونه قبل التماس وما قد ينشأ وائتة من الحديث المصحح قوله
صلى الله عليه وسلم للذي واقع قبل التكفير اعتزلها حتى تكفر مطلقا من غير
تفصيل فيجب اجزائه على الاطلاق **لا يقال** هذا كله يتراى انه زيادة على
الاطلاق للنصر بالخبر والقياس وهو لا يجوز وذلك لانه تعالى قيد التحرير
بكونه قبل المسيس فقال فحرر رقبته من قبل ان يماس ثم اعاد القدر
المذكور مع الصيام فقال من لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان
تماس ثم اطلق الاطعام عنه بقوله تعالى من لم يستطع فاطعام شهر فسكننا
فلو اراد التقييد في الاطعام لذكر كما ذكر فيها بل تخصيصه بالاطلاق بعد
ما نص على تكرير القيد مع التحصيل غير مكلف بتقييده في التحرر قرينه
على قصد الاطلاق فيه وما قيل ذكره مرتين تنبيه على ارادة تكرره مطلقا
اذ هو دفع لتوهم اختصاصه بالحصل الاول لو اقتصر عليه معها ولتوهم
اختصاصه بالاخيرة لو اقتصر عليه معها ولتوهم لو اعاد معها بعد
كلام غير جائز على قواين الاستدلال بل هو تحسين ثم هو معارض بما
قلنا من ان تخصيصه بالاطلاق بعد تكرير القيد مع اخويه ظاهر في ارادة
انفرادهما عنهما معنى الاطلاق فلا يخرج على القواعد الا ان يخفى فيه اجماع
في عصر من الاعصار والمات فيه الان قولان للشافعي وروايتان عن احمد
لا نقول الثابت بالنصر افتراض الاطعام شرطا لحل الخطا هو منها مطلقا
وقد جربنا على موجب ذلك ونحن لم نقيده اشتراطه للحل بكونه قبل المسيس يكون
زيادة بل واجبا ذلك لخبر الواحد واللاحاق بالخصميتين في جوب التقدم
لا في اشتراطه في الحل والاصل وان كان الافتراض المتعدي الى الفرع منه
الوجوب لا يقال حديد بحكم الحكم في الاصل والفرع لانا نقول الوصف
الذي به زاد الافتراض على الوجوب ليس من الحكم فان الحكم هو الاعجاب غير

نظر
الخصميتين

انه ان كان ثبوته قطعيا سمي فرضا وليس كقيمة الثبوت جبريا ما هيته الحكم بل و
 جبريا مفهوم لفظ الفرض فاعلم دعنا قلنا من قدم استراطجه للحمل واعتبار الاطلا
 في ذلك قال ابو حنيفة فمع قرب التي ظاهرها في خلال الصوم يستأنف ولو
 قربها في خلال الاطعام لاستأنف لان الله تعالى قد الصيام يكونه قبل التماس
 والاطلاق في الاطعام ولا يحمل الاطعام على الصيام لانها حكمان مختلفان وان احدث
 الحادثه قوله من كل وجه متصل بالمرقوقه فلذا لو اعتوام ولده ومدره لا
 يحرمه عنها خلاف المكاتب الذي لم يود شيئا وعقد ذلك يصح اعتناق الرضيع لصحة
 الاسم عليه قوله الكفارة حقه تعالى المشهور بنا الخلاف على ان المطلق هل
 يحمل على المقيد او لا فعنده نعم وعندنا لا الا في حكم واحد في حادثه واحده لانه
 حديد يلزم ذلك لو ما عقليا اذ الشيء لا يكون نفسه مطلوبا ادخاله في الوجوه
 مطلقا ومقيدا كما الصوم في كفاره الممنوع ومطلقا ومقيدا بالتتابع في القراءة
 المشهورة التي يجوز الزيادة مثلها والاطعام في تحقيق هذا الاصل في غير هذا
 ولو تنزلنا الى اصلهم لم يلزم من التصديق في كفارة الامر الاعظم وهو القتل
 ثبوت مثله فيما هو اخف منه ليكون التعبد فيه بيانا في المطلق وتقريرا
 في الكتاب ان الكفارة وهو الاعتاق حواه تعالى فلا يجوز صرفها الى عدو
 انه اذ اعتاق وتعلق به وبعثوا ثمره له وهو العتوق الزكاه والجواب ان هذا لا
 يعارض اطلاق النص الا اذا كان مانعا عقليا منه وليس كذلك الجواز ان ياذر الله
 تعالى في الاحسان والتمليك قصد قاعلي الكافرا بالامور النبويه وقد ثبت ذلك
 على ما قدمنا في كتاب الزكاه قال صلى الله عليه وسلم قصد قوا على اهل الاديان
 والاتفاق على جواز الصدقة الثاقلة عليه مع ان المقصود منها التقرب الى الله تعالى
 فلو لا ان مقصود التقرب الى الله تعالى يحصل بذلك لم تشرع اصلا ولا يزيد الفرض
 على كونه قربا اليه تعالى الا بكونه ما موراه ولا يظهر لو صرفا لما موراه اثر في
 شأناه كون محله كافرا بعد ما ثبت انه لا ينال في محض القربة ولو لا النص الذي
 خص الزكاه لقلنا يجوز دفعها لغير اهل الذمه وهذا لان التقرب بفعل
 الفاعل يحصل لا بخصوص محل فعله وهو انما يعتقه لتمكنه من الطاعات بالاسلام
 شراعه تعالى على ما انعم عليه من تخليصه من رقة الرق لا لعز ذلكم اقربا
 هو لغيره اسوا خيرا ومنه على نفسه يظهر ثبوت معنى التقرب باعتاقه هذا ويدخل

في الكافره المرتد والمتردة ولا خلاف في اعتاق المرتدة لانها لا تقتل
 واعتاق العبد الحر في دار الحرب لا يجزيه عن الكفارة واعتاق المستا
 يجزيه قوله ولا تجزى العتق الى اخره الاصل ان يكون المعتوق كامل الرق
 مقرونا بالنيه وجنس ما يتبع من المنافع بلا بدك فظهر ان اختلال المنفعة
 لا يضر ولا يثبت العيب وهذا لان نفوات جنس المنفعة تصير الرقبة
 قابله من وجه خلاف نقصانها ولم يعتبر نفوات الزينة على الكمال مع العلم
 اعتبروه في الديات فالمرنوا بقطع الاديان الشاخصتين تمام الديه
 وجودها هنا عتق مقطوعا اذا كان السمع باقيا ومثله فيمن خلعت لحيته
 فلم يثبت لفساد المنبت وما عللوا به في جعل العين والحصى والمحبوب
 من ان القايه تنفعه النسل وهو زائد على ما يطلب من المالك ليعمل به
 في فوات الزينه على الكمال لان باعتبار ذلك لا يصير المرقوق هالكا من
 وجه بل الحرف من هذا افترق الحال بين الاعتاق والديه فيه ويجوز الرضا
 والقربا والعوراد والعشا والعشرا البرصا والرمدا والحنق لا مقطوع
 اليد من او الرجلين او احدي كل من اير من او الرجلين من جهة واحده
 ويجوز من خلاف اما مقطوع اليماي ليد من فلما في الكتاب ومثله مقطوع فلا
 اصابع غير الابهامين من كل يد لان الاكثر كمالا ويجوز مقطوع اصبعين
 غير الابهامين من كل يد لاساقط الاسنان العاجر عن الاكل ولا يجوز الحزن
 المطبق لان المنافع في كلها في حقه قابله لان الاسفاح بها انما هو بالعقل
 واما الذي يحزن ويعيق فيجزي عتقه اطلقه في الهدايه والمراد اذا اعتقه
 في حال افاقته وفي الاصم روايتان وما ذكر في الهدايه لو خد منه الوصو
 من الرواسين فجد روايه النوادر الاصم الذي ولد اصم وهو الاخر سقائه
 لا يسمع اصلا ولا يتكلم ومحمل ظاهر الروايه الذي اذا اصبح عليه سمع وروي
 ابرهمن عن محمد اذا اعتق عند احلال الدم قضى بدسه عن ظهاره ثم عفى عنه
 لم يجز وفي التجنيس من علامه عيون المسائل اذا اعوسخدا امرضا عن طهاره
 ان كان يرحى ويحاف عليه يجوز وان كان لا يرحى لا يجوز لانه ميت معنى هذا
 وقد منع نفوات لزوم جنس المنفعة بقطع الابهامين بل اللزوم اختلالها
 ولو لم يزد ذلك لوجب بقطعها دية كاملة لكن الشارع لم يعتبرها الا كغيرها

من جنس

من الاصابع وايضا رتب على الدليل نتيجة لا يستلزمها وذلك ان قوت قوه
 البطش ليس لازمه ولا عنه قوت جسر المنفعة بل ضعفها ولا يجوز عتق
 المذبر وام الولد وجوز اعناق المكاتب الذي لم يؤد شيئا الا الذي ادرك
 بعض الكتابة والشا في منعه والحق المكاتب بالمذبر وام الولد جامع انه استحق
 العتق بحقه الكتابة فاشبه المذبر وام الولد فنقص الرق فيه كما نقص فيها
 بل هو اولى لعدم الاجزاء بينهما فانه لو قال كل مملوك في حرم عتق مذبوره وام ولد
 ولا يعنى مكاتبه الا بالنيه فدل انه انقص رقائمهما وهذا يبطل قوله
 الكتابة انما اقتضت فكالحرج لا غير كما لا ذن في التجارة ولو صح ذلك لاستند
 المولى بنفسها كالمنح من التجاره وهذا على وجه الالزام لما في المذبر فان
 عنده بيع المذبر واعناقه جاز وهو مذهب احمد بناء على جواز بيعه عندهما
 خلافا لما في ام الولد على وجه الاثبات لنفسه ونحن نمنع ان استحقاق
 العتق بحقه تعقب الفسخ على تقدير حقهها بوجوب نقصان الرق فان ذلك
 معنى التعليق وهو الحاصل هنا فان حصل الكتابة تعلوا العتق بالاد او علو
 سائر الشروط لم يلزم نقصان الرق فهذا اولى لان سائر التعليقات لا
 يحتمل الانساح بخلاف هذا ولو لا ثبوت النص المفيد لاستباح بيع المذبر وام
 الولد ليرى نقصان الرق فيما لان الحاصل منهما تعلوا العتق بموت السيد
 ولو تمكن نقصان الرق لما تصور فسخه واعادته الى حاله الاولي لان نقصان
 الرق ثبوت العتق بقدره وثبوته من وجه لا يحتمل الرق كثبوته من كل
 وجه وهذا ما يقال حواله العتق بحقيقته وهذا هو الثابت في المذبر وام الولد
 لثبوت العتق في حقهما بحقه لازمه فظهر ان الكتابة انما اوجبت فكالحرجي
 المكاتب وذلك لان نقصان الرق اذ المكاتب غير الرقبه وبه يعلم ان
 قوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقى عليه من كتابته شيء رواه ابو داود المراد
 به كامل في العبوديه والرق وانما لم يستند المولى بنفسه لانه يبطل فانه قد
 لا رعا على المولى بخلاف الاذن في التجاره لانه فلا يبدل وعدم عتق المكاتب
 في كل مملوك له حر لنقصان المملكه فيه فلا يدخل الا بالنيه لكن نقصان المملكه
 لا يلزم نقصان الرق لان محل المملكه اعم من محل الرق لا يرى ان المملكه ثبت
 فيما لا يتصور ثبوت الرق فيه كالامتعه والحيوان غير الادبي في العبد

رق في

نقصان المملكه لا الرق

رق في رقبته ومملكه غاذيه فيها ويتعد كما في غيرها من منافعه اكبا
 والكتابة اوجبت الفقه في حق ما يزيد على الرقبه وهو محل المملكه لا الرق
 لكن العتق انما يعتمد الرق لانه لو دار مع المملكه ثبت في غير الادبي ايضا
 فكان حمله كشرع السايه ولا موجب لنقصانه فيبقى على ما كان عليه
 لعدم المخرج قوله الا انه يسلم له الاكتاب الى اخره جواب عما قد يقال
 عتقه حيث وقع انما يقع شرعا بحقه الكتابة وان عتق السيد بحقه الكفر
 بدليل انه يسلم له الاكتاب والاولاد فعلم انه بحقه الكتابة اجاب تو
 الاول ان العتق في المكاتب واحد والاعناق من جانب المولى بحلف جهاته
 فيما يرجع الى حق المكاتب جعل هذا ذلك العتق لكونه متحدا فيما يرجع
 الى المولى جعل اعناقا بحقه الكفاره لانه قصد ذلك وهو كما لمراه اذا وهبت
 الصداق للزوج قبل القصر طلقها قبل الدخول لا يرجع عليها شيء وجعل
 هبتها في حق الزوج تحصيل المقصود الزوج عند الطلاق وفي حقها جعل
 مملكتها هبة مبداء وحقيقه الجامع بينهما اذا حصل اعيان المقصود فلا يبا
 باختلاف السبب في سلم الزوج لنفس حقه ليس الا براه ذمته عن نصف
 الصداق وقد حصل فلا يباي يكونه عن سبب اخر غير الطلاق وكذلك هنا على
 حق المكاتب ليس الا بحقه عند الاداء وقد حصل عنه الماني انفساخ الكتابة
 ضروري اذ هو ضروري ليعتق عتقه عن الكفاره لانه تصرف من عاقل مسلم فيما
 فيه مانع بحمل الفسخ والمايت بالضرورة بقدرها فيظهر في حوز
 التحرير للكفر لا في حوالا كتاب لانه لا دلالة على الرضى فيها معقوفي
 حقهما مكاتبيا فتسلم له ولا يلزم من كونه عتق مكاتبيا كون عتقه بحقه الكتابة
 والا لقرر بدل الكتابة اذ تسلم المبدل بوجوب تقرير المبدل قوله وان
 استري اباه او ابنته بنوي بالشر الكفاره جاز عنها هذا في الشر اما لو
 ورث احداهما فنوى الكفاره فقد قدعناه ولو ذهب له او اوصى له صح
 الحاصل انه اذا دخل في ملكه بضع منه ان نوى عند صنعته ان يكون عتقه
 عن الكفاره اجزاء والا فلا ولو قال ان دخل لدار فانت حر ونوى كون
 العتق وقت دخوله عن كفارته لا يجوز ولو نواه وبه المان جاز قوله
 وضمن قيمة باقيه يعني اعتق ذلك الماني ايضا لم يجز عند ابي حنيفة رضي الله

وعندها يجوز بنا على تحري الاعناق وعدمه عندها لا يخرج انا عن ان نصفه
اعتاق كله غير ان المعتق ان كان موسرا ضمن نصيب شركه ويملكه نصيبا حقا
كله عن الكفارة وهو ملكه ولا سعيه على العبد حتى يكون اعتاقا بعوض ولو
كان المعتق معسرا لا يجوز بنا الاتفاق لان على العبد السعيه عندها يكون
عتقا ببدل وان لم يكن ذلك البديل حاصل للمعتق بل هو للشريك المقصود انه
لزم العبد بدل في مقابل تحري رقبته وعنده يتحرى فانما اعتق نصيبه في
الابد او نصف الرقبه ليس رقبه وقد تمكن النقصان في الرقبه في النصف الآخر
لنقد واستدامه الرقبه فيه فصار كام الولد بل اشهد لان عتقها متعلق بالموت
بخلاف هذا وهذا النقصان وقع في ملك شركه ثم بال ضمان ملكه ناقصا ومثله
يمنع الكفر كما لم يضر فصار كأنه اعتق عيدا الاشياء منه بخلاف المسئلة التي
بعد هذه فانه اعتق نصفه ثم نصفه بعد كون الكل على ملكه فتمكن النقصان على
ملكه بسبب الاعناق بحقه الكفارة فيجوز لكن اصح شاه ليد بحها اصح
فاصاب السكين عنها فغورت فان قيل الملك في المضمون ثبت مستندا الى وقت
وجوب السبب وبه يظهر ان نصيب الساكن عند المعتق زمانه الاعناق وهو
اذ اكل نقصان فيه ثلثا الملكا ثلثت مستندا في حق الضامن والمضمون له
لا في حوز غيرها يتمكن النقصان في نصيب الساكن في حوز غيرها والكفارة غير
فلم تجز ولا يحكي ان التعيب ضرورة اقامة المأمورية ليسرعا ليعيب بنصفه مختارا
حتى انه لو قاعين الشاة مختارا عند الدج نقول لا تجز به فكان المشترك اولي
بالاخر من العبد المحتص لان مالك النصف لا يقدر على عتقه الا بطريق عتق نصفه
فجاءه شبه بداح الشاه من مالكه على الكمال وجوابه ان المعنى انه حصل بسبب
اقامة الواجب وهذا القدر كاف في عدم ما يعينه لا يتوقف على كونه حيث لا يمكن
اقامته الواجب الا كذلك فان الشارع لما اطلق له العتق بمجرة ومبرات كان
لازمه انه اذا حصل بسببه مطلقا لا يمنع ومن هذا احتج بعضهم انه يحيا الاجزا
في صورتين فان النقص في الاول ايضا حصل بسبب العتق في الثاني والتقدم
وعدمه سواء لانه نقصان حكمي فيستوي فيه العهد والخطا ولان الملك بال ضمان
يستند فيظهر ملكه في الطر عند اعتاق النصف فيكون كالصون الثانيه واجبا
عن قوله انما يستند في حوز الضامن والمضمون له دون الكفارة بان النقص

لأن حكما فسوا وجد في ملكه بين اعتاق نصفه واعتاق باقيه او في ملك
غيره بين الاعناقين لانه لو كان ينال الرقبه منع مطلقا وجوابه ان
منا فاة الكمال لا يستلزم منا فاه الا جزا الا اذا كان في غير ملكه لانه اهدر
لحصوله بسبب اقامة الواجب غير انه اذا وقع في ملك غيره وضمنه كان شريفا
الناقص رقبا معني لمعقده عن الكفارة بخلاف ما اذا وقع في ملكه حيث يحق
فيه الاهدار دون الشرع معني لنا قصر الرقبه اعتاقه بحيث اهدر كان
كأنه اعتق نصفه وبعض النصف الاخر ثم اعتق باقيه بخلاف الاول لا يمكن
جعل النقصان في ذلك النصف مضافا الى الكفارة لعدم ملكه لذلك النصف
فيطل قدر النقصان فلم يقع عن الكفارة قوله واعتاق النصف حصل
بعده فان قيل كل اعتاق بعد هذا وان كان اعتاق عيدا كامل فهو بعد المسير
فلو كان وقوعه بعد المسير مانعا من الاجزاء عن الكفارة لم يجز عتق رقبه كامله
بعده ايضا قلنا انما يجوز لانه اعتاق وفيه كامله قبل المسير الثاني ويطل
اعتاق ذلك النصف لان الشرط للحصل مطلقا اعتاق كل الرقبه قبل المسير
ولم يوجد فقر والاثم بذلك المسير ثم لم يمكن اعتبار ذلك النصف من الشرط
حتى يكفي معه عتق النصف لان المجموع حديد ليس قبل المسير فليس هو الشرط
يسبق للحرمة بعد المجموع كما كانت الى ان يوجد الشرط وهو عتق جميع رقبه قوله
واذا لم يجد المظاهر ما يعتق الى اخره في الحرانه لا يصور من له خادم بخلاف
المسكن وقال الشافعي والليث حوز الصوم مع وجود الخادم واعتراه بالماء
المعد للعطش والفرق عندنا ان المأمور بما ساكه لعطشه واستعماله مخطور
عليه بخلاف الخادم كذا ذكره الرازي في احكام القران ويرد عليه المسكن
وجوابه انه بمنزلة لباسه ولباس اهلته بخلاف الخادم وفي الاستيعاب يعتبر
السيار والاعسار وقت الكفارة الادا وبه قال مالك وقال احمد والظاهر به
وقت الوجوب وللشافعي اقوال كالقولين وثالثها يعتبر اغلط الخالير قوله
فكفارة شهر من ان صامها بالاهلة اجزاء وان كانتا ثمانية وخمسين يوما
وان صامها بغيرها فلا بد من ستين يوما حتى لو افطر صبيحه تسعة وخمسين
وحب عليه الاستيفان قوله فان جامع الى ظاهر منها كونه المظاهر
منها قيد في لزوم الاستقبال على قوله اي خبئه فانه لو جامع وزوجه اخرى

ناسيا لا ستألف عنده ايضا فلو اكل ناسيا لان حرمة الاكل والجماع انما
هو للصوم لئلا يقطع التتابع ولا ينقطع بالنسيان بالنصر فلا يوجب الاستقبال
علاوة حرمة جماع الوطأ ههنا فانه ليس للصوم بل لوقوعه قبل الكفارة فقد
على المسيس شرط حلها فبالجماع ناسيا في اتنايد بطل حكم الصوم المتوهم في
حو الكفارة على وزان ما قلنا في الجماع بعد عتق نصف العبد لصدق كون
الجموع ليس قبل التماس ولو نسي السبب النسيان لا اثر له في نفى هذا الواقع عدم
افساد الصوم بالنصر على خلاف القياس وتقيده لئلا يكون عامدا ليس بغيره بل
جماعها لئلا عامدا او ناسيا سواء لان الخلاف في وطئ لا يفسد الصوم قوله وان
اوطئ يوما منها بعد مرض وسفر لم يفسد الا استقبال خلاف ما لو افطرت المرأة
للحضر في كفارة القتل او الفطري في رمضان حيث لا ستألف وتصل قضاهما بعد
الحيض ولو افطرت يوما قبل القضاء لزمها الاستئناف لانها لا تحدد شهرين
ليس فيها ايام الحيض عادة ووجود شهرين ليس فيهما المرض والسفر ثابت
عادة كشهرين ليس فيهما نفاسها فلذا لو نفست في صوم كفارة الفطر والقتل
استقبلت كما لو حاضت في خلال صوم كفارة اليمين فانها تستقبل لانها تحدد ثلثة
ايام لا حيض فيها قوله لانه ليس من اهل الملة فلا يصير مالكا ثم يملكه او فقه
تعليل لقوله وان اطعم المولى عنه او اعتق فاقاد ان معناه انه مملكه وامره ان يعتق
ويطعم ليكون هو المكفر اذ لا بد من الاختيار في ادا ما كلف به او معناه ان العبد
امره بفعله لانه يمتنع عليك ثم اعتاقه عنه واطعمه واعلم ان للسيد ان يمنع
عبده من صوم الكفارات الا كفارة الظهار لانها تتعلق بحق الوجة قوله
واذا لم يستطع الصيام لمرض لا يرجي زواله او كبر قوله او قبحه ذلك اي من غير
ما نصر عليه فلو دفع منصوص عن منصوص اخر بطريق القيمة لم يجز الا ان يبلغ
المدفع القيمة المقدره منه شرعا مثاله دفع نصف صاع تمر ببلغ قيمه نصف
صاع براوصاعا غير البر او اقل من نصف صاع بر عن صاع تمر وقيمه تبلغه لم يجز
فلو كان التمر صاعا دفعه عن نصف صاع بر جاز وهذا لان الاعتبار في المنصوص
عليه بعين النصر لا المعناه ولو جاز ذلك في الاختيار لزم ابطال النقد للمنصوص
عليه في كل صنف وهو باطل ثم اذا فعله فالواجب عليه ان يتم للذين اعطاهم النقد
المقدر من ذلك الجنس الذي دفعه لهم فان لم يجدهم باعيا بهم استأنف في غيرهم

فان قيل لو كسا عشرة مساكين في اليمين ثوبا واحدا عرا لا طعام جاز عنه
اذا كانت قيمه نصيب كل منهم فبما الاطعام مع ان كلا منهما منصوص عليه قلنا
المنصوص عليه التسوية لا الثوب غير انها لا تحقق الا بالثوب فلما لم يصيب
كلا ثوب لم يكن فاعلا لهذه الحصلة المنصوصه اعني التسوية اصلا لانه فاعل
لها بطريق القيمة عن منصوص اخر اذ لا كسوه الا بثوب يصير به مكنتها فلو
فاعلا غير المنصوص بطريق القيمة عن المنصوص قوله في حديث اوس بن
الصامت وسهل بن صخر وصوابه سلمة بن صخر والحديث غريب عنهما وعند الطبراني
في حديث اوس بن الصامت قال فاطم سنان مسكينا ثلثين صاعا قال لا املك
ذلك الا ان تعينني فاعانه النبي صلى الله عليه وسلم خمسة عشر صاعا واما انه التا
حتى بلغ اسمي ومقتضاه انه كان ير الا ان التمر والشعير يجزي منه صاع وقدنا
عن ابي داود من طريق اسحق عن معمر بن عبد الله بن حنظلة عن يوسف بن عبد الله
بن سلام في حديث اوس بن الصامت قال صلى الله عليه وسلم فاني ساعينه بعرق
من تمر قال رسول الله وانا اعينه بعرق اخر قال الحسن قال فيه والعرق سون
صاعا واخرج الحديث عنه ايضا بهذا الاسناد الا انه قال والعرق مكنل بسبع
ثلثين صاعا وهذا اصح لانه لو كان سنان لم يجز الى معاوتتها ايضا بعرق اخر
في الكفارة واخرج ابو داود عن ابي سلمة بن عبد الرحمن قال العرق زبيل ياخذ
حزمة عشر صاعا وهذه معاوتته في انه كان المخرج تمر او براد الله تعالى اعلم ولما اذكر
في حديث سلمة بن صخر البياضي قال فاطم وسقمان تمرين سنان مسكينا قال ولدي
يعتدك بالحق لقد بقنا وحشيتن ما املك لنا طعاما قال فانطلق الى صاحب صدقة
بن زريق فطيد ففها اليك فاطم سنان مسكينا وسقمان تمر وطلانت وميا لثقتها
الحديث اخرجه احمد وابوداود ويكفي ما انتناه في صدقة الفطر من ان الواجب
من البر نصف صاع اذ لا قائل بالعرق في كية المخرج في الصدقات الواجبه قوله
لان الجنس متحد وهو جنس هذه الكفارة وهو الاطعام بخلاف التسوية مع الاطعام
وبخلاف اعتاقه نصف عبد بن مشتركين بينه وبين غيره على قول ابي حنيفة فان
الجنس وان كان متحدا لكن اشنع الاجزاء فيه لما منع اخر وهو ان المأمورة اعتاق
رقبة ونصفا رقتين ليسا رقة بخلاف الاخيه فان الاشتراك فيها لا يمنع الاخيه
من حيث هو اشتراك لما علم من جوار الاستراك في البدن شرعا قوله فان غداهم

وعشاهم جاز المعبر اكلتان شبعتان بخير غير مادوم ان كان في سائر الكفار
ككفاره الظهار والاوطار واليمين وجزا الصيد والفديه سواء كانتا عدا وعتما
او عداين او عشاين بعد اتحاد السنين فلو غدا ستين وعشا اخرين لم يجز والمعتبر
الاشباع عن اي خفيه في كفاره اليمين لو قدم بين يدي عشره او بعه او عفه او
ثله فشيخوا اجزاهم وان لم يبلغ ذلك الا صاعا او نصف صاع فان كان احدهم شعبان
اختلفوا قال بعضهم يجوز لانه وجد اطعام عشره وقد شبعوا وقال بعضهم لا يجوز
لان المعبر اشباعهم وهو لم يشبعهم بل اسبع السبعة قوله وهو خفيه في
التمكين من الطعم لا يقال الاتفاق على حوازالتمليك فلو كان الحقيقه ما ذكرهم كان
لفظ الاطعام مشتركاً معهما او في خفيه ومجازاً لانا نقول بجواز التملك عندنا
بدلالة النص والدلالة لا يمنع العمل بالحقيقه كما في حرمة الشتم والضرب مع
الماضي كذا هذا قلنا نص على دفع حاجه الاكل فالتملك الذي هو سبب لدفع كل الحاجه
التي من حيلتها الاكل يجوز فانه حسم دفع حاجه الاكل وغيره قوله وان اطعم
سكينا واحداً ستين يوماً اجزاه وقال مالك والشافعي وهو الصحيح من ذهب احد المجريه
وهو قول اكثر العلماء انه تعالى ينصر على ستين سكينا ويكرر الحاجه في سكر واحد لا
تصير هو ستين فكان التعليل بان المقصود سد خلل المحتاج الى اخر ما ذكره بطلانه
لمعنى النص فلا يجوز واحداً ما استدعوا فقه لهذا الاصل ولذا قالوا في المسئله
الاتيه عن قرب وهي ما اذا ملك سكينا واحداً وطبقه ستين بدفعه ولحد لا يجوز
لان الفرق واجب بالنصر فيكون المدفوع كله عن وطبقه واحد كما اذا روي
المجرات السبع بمرة واحدة فحسب عن رمية مع ان الفرق الدفع غير مصرح به
وانما هو مدلول الراي لعدد المساكن ستين فالنصر على العدد اولى لانه المستلزم
وغايه ما يعطيه كلامهم ان تنكر الحاجه تنكر والمساكن حكما فكان تعدد احكامها
موقوف على ان ستين سكينا مراد به الاثم من الستين حقيقه او حكما ولا يخفى انه
مجاز فلا يصير اليه الا بموجبيه فان قلت المعنى الذي باعتبار به بصير اللفظ مجازاً
ويندرج فيه التعدد الحكمي ما هو قلت هو الحاجه يكون ستين سكينا مجازاً عن
ستين حاجه وهو اعم من كونها حاجات ستين او حاجات واحد اذا تحقق تكررها
الا ان الظاهر انما هو عدد معدوده ذوات المساكن مع عقليه ان العدد مما يقصد
لما في تعميم الجميع من بركة الجماعة وشمول المنفعه واحتياج القلوب على المحبه والدعا

و
ج
ج

قوله وهذا اي عدم الاخر المدلول عليه بقوله لم يجزه الا عن يومه يعني
اذا دفع ستين مرة لو احدى في يوم بطريقه لا باحة لا يجوز من غير خلاف لانه
قبل تجدد الحاجه بتجدد اليوم الثاني فكان اطعام الطاعم اما لو كانت المرات
على كات في اليوم الواحد اختلف فيه قيل لا يجوز ايضا الا عن يومه فلكل وجه
في المحيط لان الجوز سد الخلل وقد اندفعت حاجه الطعم في ذلك اليوم بصرف
ما يقوم مقامه فالصرف اليه بعده في يومه اطعام الطاعم فلا يجوز كما لو كان
اطعاما حقيقه وكالدفع الى الفتى خلاف الدفع في كفاره اخرى ودفع غيره
من كفاره مثله لان المدفوع كالحال بالانسيب اليها فان قيل لو كانت سكينا
واحد عشره اثنان في عشره ايام يجوز لتعرف الدفع مع عدم تجدد الحاجه
الى الثوب بتجدد اليوم قلنا الحاجه الى الثوب تختلف باختلاف احوال الناس
فلا يمكن تعليق الحكم في الثوب بغير الحاجه اليه فاقيم معنى الزمان مقامها لانها
به تتحدد وادنى ذلك يوم لحسن الحاجات ومادونه ساعات لا يمكن ضبطها
وقيل يحزبه لان التملك لما اقيم مقام حقيقه الاطعام وفزع من ذلك نظر
اليه من حيث انه تملك والحاجه بطريق التملك ليس لها فايه فكان المدفوع
ها لثا بالنسيب الى المدفوع ثانياً كما هو حاله بالنسيب الى دفعه اخرى وكفاره
اخرى وحسم فلا معنى لاستراط زمان اخر لتجدد الحاجه اذ الحال اصابها
وربما يشعرا تنصير المصنف بعد حكايه القولين على توجيه هذا القول
باحتياره الا ان الاول احوط ونكتة بجوابه منع كون التملك لما اقيم مقام
الاطعام اعتبر ذاته من حيث هو تملك بل يجب اعتباره من حيث هو اطعام لانه
لما اقيم مقام الشيء اعتبر فيه احكام ذلك الشيء واما ما نعتقه فعدم جواز التملك
كالاطعام لو احدى ولو في اليوم الثاني لما فيه من مصادمة النص بالمعنى مع انه
معنى معارض لطبي اخر وهو ما ذكرنا قوله وان قرب التي اخره الحاصل انه يجب
تقديم الاطعام على المسيس فان قربها في خلا له لم يثبت له لانه تعالى في ما شرط
فيه ان يكون قبل المسيس ونحن لا نعلم المطلوب على المقيد وان كانا في حادثه واحد
بعد ان يكونا حكيمين والوجوب لم يثبت الا لثوبهم وتوقع الكفاره بعد التماس
بيان انه لو قدر على العتوا والصيام في خلا الاطعام او قبله لزمه التكفير
فلوجود للعاجز عنهما القربان قبل الاطعام ثم اتفق قدرته فلزم التكفير به

تجدد

لزم ان ينعى العتق بعد التماس والمقتضى الى المنع متمنع وفيه نظر فان القدح
حال قيام العجز بالفقر والكبر والمرض الذي لا يرجى زواله امر موهوم باعتبار
الامور الموهومة لا تثبت الاحكام ابتداء بل تثبت الاستصحاب ورغبا فالاولي
الاستدلال بما ذكرنا اول الفصل من النص ولا يعمل بما ذكره قوله لمعنى
غيره هو توهم القدرة على العتق والصوم لا يعدم المشروعية فلم تعد مشروعية
الكفارة بالاطعام وتحلل الوطى قوله عن طهارين سواء كانا من امراء او امرأتين
قوله له الى اخره حاصل الوجه انه وجد المقتضى للوقوع عنهما فمقتضى ذلك لان
المقتضى لا يخرج عنهما صرف الكمية التي تجزى عن كفارتين الى المحل مفقودا بغيره كونه
عامة والظن ثابت فيلزم حكمه وهو الاجزاء والجواب منع وجود المقتضى وانما وجد
لو كانت تلك النية معتبرة لكنها في الجنس الواحد لقولها انما اعتبرت لتقييد
بعض الاجناس عن بعض لاختلاف الاغراض باختلاف الاجناس فلا يحتاج اليها
في الجنس الواحد لان الاغراض لا تختلف باعتبارها فلا تعتبر في مقتضى مطلق الطهار
وتجربها لا يلزم اكثر من واحد ولو ان المدفوع لكل ساكن اكثر من نصف صاع
لا يستلزم ذلك لان نصف الصاع ادنى المقادير لا يمنع الزيادة عليه بل يقتضا
خلاف ما اذا فرق الدفع او كانا جنسين وقد يقال اعتبارها للحاجة الى التمير وهو
محتاج اليه في اشخاص الجنس الواحد كما في الاجناس وقد ظهر اثر هذا الاعتبار
فيما صرحوا به من انه لو اعتق عبد ابن احد الطهارين بعينه صح نية التغير ولم
تبلغ حتى حل وطي التي عندها ومن الصور ظن انه ظاهر منها فاعتق ثم تبين انه ظاهر
من غيرها لا يحزبه ومنها نية كفارة عمره لا يحزبه عن نية كفارة رقبته فحسبنا
انما يجب ان لا يلقوا ثبوت الغرض الصحيح في نية الطهارين وهو حلها معا احب
بما حاصله ادعائهم المانع هنا وهو عدم سعة المحل للكفارتين فان محلهما في
الاطعام مائة وعشرون سكينا بخلاف صورة الاعتاق وهذا يصير الجواب تسليم
وجود المقتضى وادعاء المانع وهو وجوع وانقطاع عن الطريق الاول اذ قد ظهر
صحة اعتبار النية في الجنس الواحد ثم قد يقال عليه ان اعتبار السنتين مائة وعشرون
بالنظر الى كفارتين ليس باحد من اعتبار الواحد مستحب في كفارة واحدة باعتبار
تحديد الحاجة والاتفاق على ان وظيفة مستهلكة بالنسبة الى كفارة اخرى فيحتاج
اخرها بالنسبة اليها فادفع الامع قيام الحاجة بالنسبة الى كفارة اخرى قوله

احل

وان اعتق

وان اعتق عن طهار وقيل لا يحز عن واحد منهما هذا اذا كانت الرقبة منه
فان كانت كفارة صح عن الطهار لان الكفارة لا تصلح كفارة للقتل فتعنت
للطهار قوله في الفصلين هما صورتا اتحاد الجنس واختلافه قوله
لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود وهو السر واذ هاب اثر تلك
الحناية جنس واحد ولد احمل المطلق منهما على المقيد في الاخرى قوله لخروج
الامر من يده فانه وقع نقلا اذ لا يصح اعتاق نصف رقبته عن كفارة وذلك
خارج من يده امكان ان يجعله عن احدها لانه بعد ما وقع على وجهه لا ينقلب الى
غيره قوله فبلغوا واذا الفت بغيره مطلق الطهار فله ان يعين ابهما شاكرا
لو اطلقها في الابتداء قوله واختلاف الجنس الى اخره لما اختلف باختلاف
الجنس واتحاده اجوبة المسائل افا دام به الاحلاف والاتحاد فما اختلفت سببه
فهو المختلف وما لا فالمقيد والصلوات كلها من قبل المختلف حتى الظهر من يومين
لاختلاف السببين اعني الوقتين حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر وكذا احكاما
لان الخطاب لم يتعلق بوقت مجعما بل بالذات وكذا هو من يوم غير من آخر خلاف
صوم رمضان لانه معلق بشهود الشهر وهو واحد جامع الايام كلها بلما إليها
وكل يوم وان كان سببا لصومه فكذا اشهود الشهر فاجتمع في وجوب صوم كل
يوم سببان شهود الشهر وخصوصا اليوم فباعتبار احد السببين لا يحتاج في
نية قضائه الى تعيين يوم السبت او يوم الاحد وشرطي الصلوات فان تعدد
عليه معرفة يومي الظهرين بنوي او ظهر عليه او اخر ظهر عليه ان لم يكن ساقط
التعيين وقد اسلفناه في باب شروط الصلاة وكذا شرط التعيين في التمييز
من رمضان بنوي عن رمضان الاول والثاني لاختلاف السبب مطلقا لعدا
تعلق الخطاب بصومهما بزمان مجعما ولو نوي ظهر او عصر او ظهر او صلاة
الحضارة لم يكن شارعا في شيء منهما للتثاني وعدم الرجحان بخلاف ما لو نوي
ظهر او نفلا حيث يقع عن النقل عند ابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة
ترجحا بالاقوى ولا يصير شارعا عند محمد اصلا للتثاني ولو نوي صوم القضا
والنفلا والزكاة والبطوع او الحج المندور والبطوع يكون تطوعا عند محمد
لان التعيين لما بطلنا بالتعارض في مطلق النية ولها يصح النقل عند ابي
يوسف يقع عن الاقوى لان نية التطوع غير محتاج اليها فلتفت بغيره القضا

ولو نوي حجة الاسلام والنطوع فهو عن حجة الاسلام اتفاقا عند ابي يوسف لما ذكرنا
وعند محمد لانه لما بطلت الجثمان بالعارض بقي مطلقا وبه يتادي حجة الاسلام
والله اعلم ولو نوي القضاء وكفارة الظهار كان عن القضا استحسانا وفي القضا
مكون تطوعا وهو قول محمد لمدافع المبتدئين فصار كانه صام مطلقا وجه الاستحسان
ان القضاء اقوى لانه حوايه تعالى على الخلو من كفارة الظهار ولا سيما قوله
ميرج القضاء وعن محمد فمن نذر صوم يوم بعينه فواء وكفارة الميزان عن
المندرج لانه تغل في اصله وقد مناه في كتاب الصوم وذكرنا الزام محمد شرو
في التغل في صورة نية الظهور والتغل فارجع اليه فليكر هذا وادبه عنه فيه
هذا وما يعكر على الاصل الملهد ما عن ابي يوسف في المستقي لو تصدق بدرهم عن
يمين وظهار فله ان يجعله عن احدهما استحسانا والله الموفق باب اللعان
هو مصدر راعن سماعي لا قياسي والقياس الملاعنة وكثير من النعاة يجعلون
الفعال والمفاعله مصدرين قياسيين المفاعل وهو من اللعن وهو الطرد
والابعاد يقال منه القعن اي لعن نفسه ولا عن اذا عا على غيره منه ورجل
لعنه بفتح العين اذا كان كثير اللعن لغيره ويسكنها اذا لعنه الناس كثيرا قال
والضيف اكرمه فان مبيته حق ولا تله لعنه للترك وفي الفقه هو اسم لما يجرك
بين الزوجين من الشهادات بالانكاح المعروفة سمي ذلك به لوجود لفظه
اللعن في الخامسة تسمية الكل باسم الجزء ولم يسم باسم من الغضب وهو ايضا موجود
فيها لانه في كلامها ودال في كلامه وهو اسبق والسبق من اسباب الرجح وشرطه
قيام النكاح وما سببه قد مره ووجهه بما يوجب الحد في الاجل عليه وركنه
ذلك لظهوره وحله حرمتها بعد التلاعن على ما سياتي واهله من كان اهلا للشهاد
قوله اذا قذف الرجل امراته بالزنا بان يقول انت زانية او راكبة زنا او
يا زانية هذا مذهب الجمهور وفي المشهور عن مالك لا يجب بقوله يا زانية بل
يجب فيه الحد وهو قول البيت وعثمان بن عيسى بن سعيد واستضعف بان
الكل يري بالزنى وهو السب فلا فرق قوله وهما من اهل الشهادة اي من اهل
ادانها على المسلم فلا يجزى اللعان بين الكافرين والملوكين ولا اذا كان احدهما
مملوكا او صبيبا او مجنون او محمدا او ذاق في قذف واورد انه يجري بين الاعيين
والفاسقين مع انه لا اذا اهما دفع بانها من اهله الا انه لا يقبل للفسوق

في الزنا

تميز الاعيين من المشهود له وعليه وهنا هو بقدر على ان يفصل بين نفسه
وامراته فيكون اهلا لهذه الشهادة دون غيرها وروي ان المبارك عن ابي
حنيفة رضي الله عنه ان الاعيين لا يلاعن قوله ممن حد قاذفها ولو كانت لا حد
قاذفها بان تزوجت بنكاح فاسد ودخل بها فيه او كان لها ولد وليس له اب
معروف او زنت في غيرها ولو موه او وطيت وطبا حراما بشبهة ولو موه لا يجزى
اللعان واوردها فائدة تخصيص المرأة بكونها ممن حد قاذفها وهو شرط في جانب
الرجل ايضا حتى لو كان الزوج ممن لا حد قاذفه لا يجزى اللعان ايضا وان كانت
هي ممن حد قاذفها واجاب في النهاية بان اللعان في حقها قائم مقام حد القذف
فلا بد من احصائها حتى يقع مقام حد القذف وعند عدم احصائها قد قاذفها لا
يكون بوجبا شيئا لاحد القذف ولا اللعان اما قذف الرجل عند عدم احصائه
فموجب ما هو الاصل وهو حد القذف فلم يحل قذفه عند عدم احصائه عن وجبه
فلذلك لم يشترط كونه ممن حد قاذفه اذ الحد اصل اللعان فكان في معنى اللعان
قال في شرح الكنز هذا خطأ فاحش لان من شرط اللعان ان يكونا من اهل الشها
لانه شهادة وكونه ممن لا حد قاذفه كالزاني لا يحل لهذا الشرط لان اللعان
يجزى بين الفاسقين وانما اشترط ذلك فيها لتثبت عقبتها لان حد القذف لا
يجب الا اذا كان المقدوف غفيفا عن الزنا فكذا اللعان لانه قائم مقام حد قذفها
وهذا لان من شرط اللعان ان تطالب المرأة بموجب القذف وهو الحد واذا لم
تكن ممن حد قاذفها ليس لها المطالبة بذلك ولا يتصور اللعان ولم يوجد في حقه
هذا المعنى فلا يفي بمسح اسمي والحاصل ان المرأة هي المقدوفة ووجه فاحصت
بأشراط كونه ممن حد قاذفها بعد اشراط اهلية الشهادة بخلافه ليس
بمقدوف وهو شاهد فاشترطت اهلية الشهادة دون كونه ممن حد قاذفه
قوله والاصل اي الاصل في اشراط اهلية الشهادة فيها واشراط كونه
مع ذلك غفيفة ممن حد قاذفها ان اللعان شهادات موكدات بالامان فذلك
استرطنا اهلية الشهادة وانه قام مقام حد القذف في حقه اي قذفه لها فذلك
استرطنا كونه ممن حد قاذفها ومقام حد الزنا في حقها ان كان صادقا قوله
عندنا قيد لهذا الطرف ليفيد الخلاف فعند الشافعي اللعان ايمان موكدات
بالشهادات وهو الظاهر من اقوال مالك واجد ممن كان اهلا لليمين وهو من

صواب
في حقه

د

بمكة اطلاق فكل من ملكه فهو اهل له عنده فيجب اللعان من كل زوج عاملا وان
 كان كافرا او عبدا وهو قول مالك واحمد روايه كقولنا وجه قوله تعالى
 نشهادة احدكم اربع شهادات بالله فقله تعالى بالله محكم في المين والشهادة
 محكم المين الاتري انه لو قال استشهد بيوك المين كان محسبا فحملنا المحمل على
 الحكم لان حمله على حقيقته متعدد لان المفهوم في المشرع عدم قبول شهادة الانسا
 لنفسه بخلاف عنيته وكذا المعهود شرعا عدم نكر الشهادة في موضع خلاف المين
 فانه معهود في القسامه ولان الشهادة محلها الاثباتات والمين المنفي فلا يصح
 تعلق حقيقتهما بامر واحد فوجب العمل بحقيقته احدهما ومجاز الآخر فليكن الجواز لفظ
 الشهادة لما قلنا من الموحين المذكورين وهذا المقرر يضي في حل من ذهبه بوج
 ان يقال ايمان موكة بايمان لا ايمان موكة بالشهادة ولنا الاية المذكورة والحمل
 على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم اثبت انهم
 شهداء لان الاستدلال من النفي اثبات وجعل الشاهد ايجازا عن الحالفين يصير المعنى
 ولم يكن لهم حالفون الا انفسهم وهو غير مستقيم لانه يفيد انه لما لم يكن للذين
 يرمون ازواجهم من حلف لهم حلفون هم لانفسهم وهذا فرع تصور حلف الانسان
 لغيره وهو لا وجود له اصلا فلو كان معنى المين حقيقيا للفظ الشهادة كان هذا
 صار فاعنه الى مجازه فكيف وهو مجازي لها ولو لم يكن هذا كان امكان العمل بالحقيقة
 موجبا لعدم الحمل على المين فكيف وهذا صار فاعنه الى مجازيها وهو صواب ما ذكر
 غير لا ريب في قبول الشهادة لنفسه ونكر الاداء لا عهدتها قلنا وكل من الحلف
 لغيره والحلف لا يجاب بالحكم لا عهدية بل المين لدفع الحكم فان جاز لمن له ولايه
 الاتحاد والاعداء والحكم كيف ما اراد شرعية هذين الامرين في محل بعينه
 ابتدأ جاز له ايضا شرعية ذلك ابتدأ ثمها اقرب في القول لعقلية كون التعبد
 في ذلك المحل اربعا لا عجز عنه من اقامة شهود الزنا وهم اربع وعدم قبول
 الشهادة لنفسه عند التهمة ولذا ثبت عند عدمها اعظم ثبوت قال الله تعالى
 شهد الله انه لا اله الا هو معبر بعيد ان يشرع عند ضعفها بواسطة ما كدها
 بالمين والزام اللعنه والعصب ان كان كما ذاب مع عدم ترتب موجبها في حق
 كل من الشاهد من اد موجب شهادته كل واحد اقامة الحد على الآخر وليس
 ذلك ثابت هنا بل الثابت عندهما هو المات بالامان وهو اندفاع موجب

دعوى كل عن الآخر وانما قلنا عندهما ولم نقل لهما لان هذا الاندفاع ليس موجب
 الشهادة بل هو موجب تعارضهما واما قوله المين للمين الى اخره فحملنا ما اذا
 وقعت في انكار دعوى مدع والافق حلف على اخبار بامر نفي او اثبات وهنا
 كذلك فالحال على صدقه في الشهادة والحق الحالف على ما وقعت الشهادة به وهو كونه
 من الصادقين فيما وماها به كما اذا جمع ايمانا على امر واحد بخبر به فان هذا هو حقيقته
 كونهما موكة للشهادة اذ لو اختلفت منعتهما لم يكن لحدهما موكة الاخر وثمة
 الخلاف يظهر في اشتراط اهلية الشهادة وعدمها قوله قائم مقام الحد القد
 في حقه اي بالنسبة الى كل زوجة على حدة لا مطلقا الا يرى انه لو قد في كل او
 بكلمات اربع زوجات له بالزنى لا يحزبه لعان واحد لهن بل لا بد من اربع
 فلا يهن على حدة ولو كن اجنبيات فقد هن حد واحد لهن وسبب هذا الاثر
 ان المقصود يحصل في اقامة الحد الواحد للكل وهو دفع العار عنهن ولا يحصل
 ذلك في اللعان الا بالنسبة الى كل واحدة ويتعد اجتماع الكل في كل قوله ويجب
 نفي الولد هو اعم من كونه ولده منها او ولدها من غيره ويجب ارادة هذا الاطلا
 قوله في القامه او نفي سب ولدها المولود على فراشه لا يفيد لانه لو نفي
 سب ولدها من غيره من ابيه المعروف يكون قد فاه كما لو فاه اجنبي فيكون
 موجب اللعان لما تلونا كذا في شرح الكفر قوله ولا تعتبر احتمال الى اخره
 عن مقدار تقديره ان النفي ليس بقذف لها بالزنى نفيا لمجاز كون الولد من غيره
 لو طي شبهه لازنا اجاب بانه احتمال لا يعتبر لان السب وان كان مما ثبتت
 من الوطى شبهة لكن الواقع امقا ثبوته الامن هذا الفراش لقائم فاذا فاه
 عنه مع عدم ثبوته من غيره كان نفيا لثبوت سبه مطلقا وسئل من ثبوته عن
 زني فكان قد فاه لم يظهر خلافة ولم يظهر بعد وانما نفي فيه احتمال كونه في
 نفس الامر عن غير زني ولا عبره به فان هذا الاحتمال قائم بعينه فيما اذا صرح
 بنفسه امه الى الزنا به ثم شبهه بما اذا نفي اجنبي سبه عن ابيه المعروف
 يعني فانه يكون قد فاه موجبا للحد وان كان ذلك الاحتمال قائما فيه وهذا صرح
 بخلاف ما في المحيط من انه اذا نفي الولد فقال ليس باني ولم يقد فاه بالزنى لا
 لعان بينهما لان النفي ليس بقذف لها بالزنى نفيا لذلك الاحتمال وفي النهاية
 والدر ايه جعل هذا قول الشافعي ثم قال واجعو انه لو قال لا جنسه ليس هذا

الذي ولدته من زوجها لا يصير قاذفا ما لم يقل انه من الزنا قال والقاسر
ما قاله الشافعي الا ان تركناه لضرورة في اللعان لان الزوج قد يعلم ان الولد
ليس منه اما لانه لم يقر بها او عزل عنها غزلا يئنا ولا يدري من ان هو يعمي يحتاج
الي تقيبه لانه يستلحق من ليس منه يقينا ولا يملك منه الا باللعان وثبوته فرع
اعتباره قاذفا اعتبر كذلك لحد الضرورة وهذه الضرورة مضمونة في حق غيره
وجواب الفصلين تحالف جوابهما المصريح في الهداية والجمع من صاحب الكدراية
حيث قال في تقرير قوله في الكتاب ولا يعتبر احتمالا ان يكون الولد الى اخره لانه
يصير قاذفا بالاجماع مع وجود هذا الاحتمال كما في نفى اجنبي نسبة عن ابيه
المعروف ونقله من الابيضاح والمبسوط ثم نقل قول الشافعي كما في النهاية ثم اورد
صور الاجنبية مقيساة له عليه فقال كما لو قال لاجنبيه ليس هذا الولد من زوجي
ولم يمنع في جوابه بل ذكر في جوابه الفرق الذي ذكره في النهاية من قوله لاجنبيه
وقوله لزوجته وهو تناقض ظاهر وحال لما ذكره في الكتاب وغيره من المواضع
كما لا يوضح والمبسوط وغيرهما في كتاب الحدود فانه قال ومن نفى نسب غيره
فقال لست لابنك فانه محذور في حواصم الفقه وغيره لو قال وجدت معها
رجلا جامعها ليس ينفذ لها لانه محتمل الخل والجماع لشبهه والنكاح القاسد
فكان مبيحا ان يكون لذلك هنا يعني في نفى نسب ولده من زوجته اجيب عنه باننا
جعلناه كالنصرح بالزنى للضرورة التي بينها قلت وعلى ما هو الحق الجواب ان
الجماع لا يسلم الزنى بخلاف قطع نسبة من كل وجه على ما قررنا فانه يسلم منه
قوله وسقط طلبها وبه قالت الامة الثلاثة لانه ايا العار حقها لانه لا دفع
العار عنها يشترط طلبها بخلاف ما اذا كان القذف يعني الولد فان الشرط طلبه
الي من ليس ولده عنه فان امتنع حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحد
وعند الشافعي اذا امتنع حده حد القذف وكذا اذا لاعن فاستعت عنه حد حد
الزنى وعندنا بحسب حق تلاعن او تصدقه فيرفع سبب وجوب لعانها وهو الكاذب
لان اللعان انما يجب اذا الكذب كل الاخر فيما ادعاه والاوجه كونه القذف هو
السبب والكاذب شرط وفي بعض النسخ فيرفع الشين وهذا اذا اعتروا القذف
ولو لم يرافقت فيه قبلت ولزمه اللعان وفي الجماع لو مات الشاهدان او
غابا بعد ما عد لا يقضي باللعان وفي المال يقضي بخلاف ما لو عيا او فسقا او

الزنى

او ارتد احيث يلاعن بهما وفي بعض نسخ القدوري او تصدقه فتحد وهو
غلط لان الحد لا يجب بالاقرار مرة فكيف يجب بالتصديق اربع مرات لان
التصديق ليس باقرار قصد ابا الذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في دونه
ينفذ به اللعان ولا يجب به الحد ولو صدقته في نفى الولد فلا حد ولا لعان
وهو ولدهما لان النسب انما ينقطع حكما للعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا
يصدقان في ابطاله وجه قول الشافعي ان الواجب بالقذف مطلقا الحد
بعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاعلروهم
الا انه يتمكن من دفعه فيما اذا كانت المقدوفة زوجة باللعان بحقيقا
عليه فاذا لم يرد دفعه به يحد ومثله في المرأة اذا لم تلاعن بعدما اوجب كزوج
عليها اللعان بلعانه فاذا امتنع حدث للزنى ويشير اليه قوله تعالى ويدبر
عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات قلنا قوله تعالى والذين يرمون
ارواحهم الى قوله تعالى فشهدا اربع شهادات اي قالوا احب
شهادته احدهم وقد عرف ان الجزاء يحد بعد ما المستد اكثر افاذا ان الواجب
في قذف النساء اللعان فاما ان يكون ناسبا او محصنا لعموم ذلك العام للجماع
عليه ليس بمسوخ وعلى القدرين يلزم كون الحكم البات في قذف الزوجات انما
هو هذا فلا يجب غيره عند الامتناع عن ايقا به بل بحسب لا يقا به كما في كل حق
امتنع من هو عليه عن ايقا به لا يعاقب لموقفه والثابت عندنا انه بطريق السخ
لانه لم يقارن العام وهو محصور اول وللعلم بتاخره على ما رواه انه عليه السلام
قال للذي قذف ايت باربعة شهداء او الاحد على ظهره فزلت اية اللعان
ولم يتعين كون المراد من العذاب في الاية الحد لقوا زكوة الحبس واذا قام
الدليل على ان اللعان هو الواجب وجب حمله عليه قيل والعجب من الشافعي لا يقبل
شهادة الزوج عليها بالزنى مع ثلثة عدول لم يوجب الحد عليها بقوله وحده
وان كان عبدا فاسقا واعجب منه انه يمين عنده وهو لا يصلح لاجاب المال ولا
لا سقاطه بعد الوجب واسقط به كل من الرجل والمرأة الحد عن نفسه ووجب
به الرجم الذي هو غلط الحدود على المرأة فان قال انما وجب عليها لتكولها
بامتناعها عن اللعان قلنا هو ايضا من ذلك العجب فان كون المكول اقرا فيه
شبهه والحد مما يندفع فها مع انه غايه ما يكون بمنزلة الاقرار مرة ثم اعند

هذه الشهادة اثرت في منع ايجاب المال مع انه ثبتت مع الشهادة فكيف يوجب الرحم
به وهو اقل من الحدود واصعب اثباتا واكثر شروطا وفي كافي الحاكم اذا شهد الزوج
وثلاثة نفر على امرأة بالزنى جازت شهادتهم فقد هي وان كان الزوج قدف وجان
بثلاثة نفر فشهد واحد الثلاثة ولا عن الزوج قوله او كما فراسورة ما اذا كان
الزوجان كافرين فاسلمت هي فقد فها الزوج قبل عرض الاسلام عليه قوله
فصار الى موجب الاصل وهو الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعق
الحد ولا تحزن لي هذا الكلام الا ان يكون موجب الاصل هو الحد في حوال العموم
وقد جعل له ان سقط باللعان كما قال الشافعي واما علي ما قررنا من ثبوت نفيها
في قدف الزوجات فلا يكون للحد وجود في قدفن لارتفاع المنسوخ فلا يجوز
المصير اليه بهن لانه مصير الى غير حكمه والدليل بنفيه والحق في المقرر ان يقال
النص لما نسخ حكم الحد في حق من كان من اهل الشهادة من الارواح لا في كل زوج
لان لفظة النسخ لم يكن لهم شهد الا انفسهم فشهادتهم اقدم تفيد ذلك في
العام موجبا حكمه وهو وجوب الحد من اهل الشهادة من اهلها او من اهلها الا انها لا احد
كان اي الزوج من اهل الشهادة وهي ليست من اهلها او من اهلها الا انها لا احد
قاد فها بان يكون قد زنت في عمرها فلا حد ولا لعان وهو ظاهر فيما اذا كانت
لاحد قاد فها اما اذا كانت ممن حد قاد فها الا انها ليست من اهل الشهادة بان
تكون عفيفة محدودة في قدف فقد يقال امتناع اللعان لعدم شرطه من ان
يستلزم امتناع الحد والحال انها ممن حد قاد فها فصار كما امتناع اللعان من جهة
الزوج لم يسقط الحد عنه والحواب ان الزوج لما كان اهلا لللعان بان كان اهلا
لشهادة لم يكن حكم قدفه الا اللعان لا الحد فاذا امتنع من جهتها امتنع تمام
الموجب بخلاف ما اذا امتنع من جهته بعدم اهليته للشهادة فان حكم قدفه ليس
اللعان بل الحد لما ينساق له والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم اربعة
لا لعان بينهم اخرج ابن ماجة في سننه عن ابن عطاء عن ابيه عطاء الخراساني عن عمرو
بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اربعة من النساء لا لعان
بينهم النصرانية تحت المسلم واليهودية تحت المسلم والملوك تحت الحر والحره تحت
الملوك واخرجه الدرر قطي عن عثمان بن عبد الرحمن الوفاقي عن عمرو بن شعيب
واخرجه بطريق الاول ايضا وقال وناجعه يعني تابع عمر بن عطاء الخراساني

زيد بن ربيع عن عطاء وهو ايضا ضعيف وروي عن الاوزاعي وابن جريح وهما
اما مان عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده من قوله ولم يرفعاه ثم اخرج
كذلك موقوفام اخرج عن عمار بن مطر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ذكر نحوه وصعفه رواه وانت علمت ان الضعيف
اذا تعددت طرقه كانت حجة وهذا كذلك خصوصا وقد اعتضد بروايه الامامان
اياه موقوفام على جده عمرو بن شعيب علي ان معنى الحديث المذكور مما يدل عليه اية
اللعان على المقرر الذي ذكرناه من الفاشها دات الى اخره قوله ولو كانا محمدين
فعليه الحد لان امتناع اللعان بمعنى من جهته وكذا اذا كان هو عبد او هي محبرة
في قدف تحملا ذكرنا خلاف ما اذا كانا كافرين او مملوكين حيث لا يجب عليه الحد
وان امتنع من جهته لان قدف الامة والكافرة لا يوجب خلاف قدف المحدودة
اذا كانت عفيفة فانه لو قدفها احسب حد فكذا الزوج ولو قدف الكافرة او
الامة اجنبى لا حد فكذا الزوج فصار كما لو كانا صغيرين او محمدين وعند
الشافعي وغيره يلاعن في الكل لان كل من هو من اهل اللعان فهو اهل له الا اذا
كان احدهم صغيرا او محمدا قيل عليه ان امتناعه بمعنى من جهته كذلك هو
بمعنى من جهتها فكان سعي ان تراعي الجهتان في اعتبار جهته سعي ان ينعى اللعان
فقط وباستبار جهتها سقط اللعان فيبقى سقوط الحد والحواب ان القدف
يوجد او لا منه وهو مستفرض فيه اللعان ان كان اهلا للشهادة والحدان لم يكن
وعدم اهليتها مانع ولا اعتبار للمانع الا بعد وجود المقتضى لان مفهوم المانع
بمعنى ذلك اذ حقيقته نسبتته الى المقتضى بالمنع ولا وجود لمقتضى اللعان فلا
يعبر المانع من جهتها لللعان والحد اما يسقط بها من جهتها تبعا لسقوط
اللعان ولم يعبر المسقط المستلزم من جهتها فيبقى علي ما كان وقد كان ناشئا
فان قدف الزوج موجب للحد قوله وصفه اللعان الخ ظاهري تعينه
كذلك حتى لو اخطا القاضي فبدأ بها قبله لا يعتد بلعانها بعيد بعده وبه قال
الشافعي واحمد واشهد من المالكة وفي البدايح ينبغي ان يعيد اللعان عليها
لان اللعان شهادة والمرأة بشهادتها تقدر في شهادة الزوج ولا يصح الا
بعد شهادته ولهذا يبدأ بشهادة المدعي في باب الدعوى ثم بشهادة المدعى
عليه بطريق الدفع له كذا هنا فان لم يعده حتى فرق بينهما فقدت القرعة لان

تقرينه صادق محل الاجتهاد لانه يزعم ان اللعان عمن لاشهادة ويجوز تقديم
احدي المنيين على الاخرى كحال المتبايعين فانه لا يلزم مراعاة وقتضاة لزوم
الاعادة كقول الشافعي لكن في الغايه لو بدأ بلعها فقد اخطا السنه ولا يحل اعادته
وبه قال مالك وهو الوجه لان النصارى عقب الرمي بشهادة احدهم وشهادتها الدان
للمدعيها ويدبر عنها القذاب ولان الفادخلت الفاعل بشهادته علي وزان ما قلنا
في سقوط الترتيب في الموضوع من انه عقب جملة الافعال للقيام الي الصلاه وان كان
دخول الفاعل غسل الوجه فانظره ثم فروع قد فها ثم طلقها بانها سقط
اللعان ولا يجب الحد ولو تزوجها بعد ذلك لان الساقط لا يعود وهو قول الامه
الاربعة ولو قد اجنبه ثم تزوجها ثم قد فها ثانيا وجب الحد بالاول واللعان
بالثاني وبعد الاول يسقط اللعان ولو طلبت اللعان او لا يلاعن ثم بعد خلاف
حدود القذف اذا اجتمعت فانه يكفي حد واحد لا اتحاد الجفيس ولو قال قد فكتك
قبل ان تزوجك او زنيته قبل ان تزوجك فهو قذف في الحال فتلاعه وقال مالك
والشافعي وما في حوزاته الا ان من انه يلاعن في قوله زنيته قبل ان تزوجك ويحد
في قوله قد فكتك قبل ان تزوجك اوجه قد فها ثم زنت او وطئت بشبهة لاحد ولا
لعان ويسقط اللعان بردها ولو اسلمت بعد لا يعود ولو قد فها ثم ابانها يسقط
اللعان ولو اكدب نفسه بعد ذلك لا يجب خلاف ما لو اكدب نفسه بعد اللعان
قوله لانه انقطع الاحتمال لاحتمال ان يضم مرجعا للضمير الغايب غيرها خلاف
الخطاب وتقول هي ايضا انك لمرا لكان فيما رمتني به من الزنى والاولى ان يقيمها
القاضي متقالمين ويقول له التبع قوله اذا انضمت اليه الاشارة انقطع الاحتمال
بهي انقطع احتمال ضمير الغايب لان المراد ان انقطاع الاحتمال مشروط باختماهما
لانا لاشارة بانفرادها لاحتمال معها قوله لا تقع الفرقة حتى لو مات احدهما قبل
تفريق القاضي ورثه الاخر ولو زالت اهلية اللعان في هذه الحالة بما لا يرجح
رداله بان اكدب نفسه او قد ف احدهما انسانا فخذ للقذف او وطئت هي وطئا
حراما او اخر من احدهما لم يفرق بينهما بخلاف ما اذا اجن قبل التفريق حيث يفرق
بينهما لانه يرجح عود الاحسان ولو طاهر منها في هذه الحالة او طلقها او الى منها
مع بقا النكاح غير ان وطئها محرما كما ستعلم ولو فرقا لقا مي بينهما بعد القاء ثما
تلك اخطا بعد تقرينه عندنا وعند زفر ومعه الامم لا ينفذ قوله بالحديث

بقوله

سورة

سورة الى حديث المتلاعنان لا يحتمل ان ابدافانه يفيد تعلو عدم الاجتماع باللعان
كما هو المعروف من ان ترتب الحكم على شستن يفيد ان مبدأ استقامة عليه له ساني
الكلام على هذا الحديث وقال الشافعي رحمه الله بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة
بينهما ولا تعلم له في ذلك دليل مستلزم لوقوع الفرقة بمجرد لعانه قيل ومعنى
على هذا ان لا يلاعن المرأة اصلا لانه ليست زوجته والتمسك بمروي زفر انما
يفيد حرمتها بلعانها لا بلعان احدهما وهذا لان حقيقته حال استقامتها باللعان
وهو لا يدخل في الوجود جملة بل على العقاب فتقذر ارادتها واقرب الاوقات
الي الحقيقة ما يعقب فراغها من غير مهلة فاعتبرناه وبه نقول وليس يلزم
من حرمتها وقوع الفرقة وما ذكره من المعنى وهو انهما لا ياتلفان بعد اللعان
فليس يقطع في ذلك بل ولا ظاهرا بل يجوز حدوث الالفه بعد غايه العداوة كما
يجوز بقا العداوة ولو كان ظاهرا لم يقتض وقوع الفرقة بل يوجب عليه
الفسخ باحسان فانه بثبوت الحرمة فاقا الاساك معروف فيومر بالفسخ
باحسان كما فيما اذا ثبتت الحرمة بالظهار فانها اذا طالبت امره القاضي بالفسخ
او التكفير الا ان الظلم هنا لا ينتهي بكل من الامر بل بامر واحد هو الطلاق
ينحصر امره فيه فاذا امتنع ناب منابه لانه نصب لرفع الظلم ويدل على هذا
ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رجلا لعن امراته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ففرق عليه السلام بينهما والحق الولد بامه وما اخرجاه ايضا في حديث عويمر الجعفي
لما فرعا قال عويمر كذبت عليها رسول الله ان امسكتها فطلقها عويمر ثلثا قبل
ان يامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي عني المصنف بقوله يدل عليه قوله
عليه السلام لذلك المتلاعنين الى اخره لكن الصواب ما علمت ان القائل هو الرجل نفسه
وكذبت بضم القاء على الحكم قال ابن شهاب فكانت سنة المتلاعنين ورواه ابو
داود وقال فطلقها ثلث تطلقا فانفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان
ما صنع عند رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة قال سهل حضرت هذا عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم فمضت السنة بعد في المتلاعنين ان يفرق بينهما ثم لا يحتمل ان ابد
قال السهقي قال الشافعي عويمر حين طلقها ثلثا كان جاهلا بان اللعان فوقه مضار
لكن شرط النكاح في السلف وهو يلزمه شرطه لم يشرط ويفرق الذي صلى الله
عليه وسلم في حديث ابن عمر نفر لوق حكم لا لفرقة الزوج وقول الزهري وسهل فكانت

سنة الملائكة من اي الفرقة قال السهمي والدي يدل على ذلك ما اخرجه ابو داود في
سننه عن ابي عمار رضي الله عنهما في قصة هلال بن امية ولعانه قال وقضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان ليس لها عليه قوت ولا سكنى من اجل انها نفرتا عن غير طلاق
ولا متوفى عنها واجيب بانه لم وقع الفرقة بمجرد اللعان لانكروا عليه صلى الله عليه وسلم
بطلبه وقوله صلى الله عليه وسلم لا سبيل لك عليها انما هو انكار طلب ماله منها على
ما يدل عليه تمام الحديث وهو قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مال لك ان كنت تصد
عليها فهو بما استحللت من فرجها وان كنت كذبت عليها فذلك ابعد لك منها فذلك يعرف
عليه السلام على وقوع الطلاق فلا يبا رضى عنه قول ابن عباس رضي الله عنهما من اجل
انهما نفرتا عن غير طلاق فانه من قوله وقد يقال ليس هذا مما يكون ترك الانكار
فيه حجة لانما ندع فيه انه محرم حتى يكون ترك الانكار رحمة علينا انما ادعينا انه
وقع لغوا فالسكوت عدم الالفاظ اله وجاب بانه يستلزم مفسده جيفة لان
السكوت يفيد تقريره وانه الواقع فلو كان الواقع وقوع الفرقة قبله كالسكوت
منضيا الى الفاسد لا يفيد تقرير وقوعه الان فيستلزم مفسدا لو فرض عدم طلاق
او تاخير الطلاق حتى اعترض موت احدهما او تكديبه نفسه قبل طلاقه وطلاق
القاضي طرحتها فبما معها قبل تجديد النكاح وتورث الاخر الواقع ان الفرقة وقعت
قبله فلا يجوز السكوت مع الايضاح الى مثل هذا فان دفع المدة التي يتوهم فيها
وقوع الموت بسيرة جدا اذا فرض ان مجرد الفراق عندنا يامر القاضي بطلاق
فان اي طلق هو الموت في مثلها اندر ناد وقلنا ولو كان لا يجوز لانه ترك هو
علامه حكم وليس هو مشروعا وايضا حديث ابن عمر فانه قال فيه فانفذه رسول الله
صلى الله عليه وسلم يعني امضى له الطلاق وهو حجة على من قال ان الطلاق اللا
لا يقع او يقع واحدهم هو ادلي من حديث ابن عباس لانه رفع امضاه عليه السلام
الطلاق وذلك انما يكون بفهم اعتبار منه عليه السلام قوله وهو مخاطب الى معنى
اذ الكذب نفسه بعد اللعان والفرق وحدهم عدم اصدار خطاب من الخطاب بحل
له تزوجها خلافا لابي يوسف ولو ادب نفسه بعد اللعان قبل ان يفرق حل له من
غير تجديد النكاح كذا في القايه ولو اذبت نفسه قبل اللعان نظر فان لم يطلها قبل
الاكذاب جدا وان اباها ثم ادب نفسه فلا حرج عليه ولا لعان لان اللعان
اثره الفرق بينهما وهو لا يتأتى بعدا ليقينونه ولا يحل الحد لان قد فقه وقع موجبا

ذلكم

عقد

لعان

لعان فلا يقبل موجبا للحد لان القذف الواحد لا يوجب حد من خلاف الكذا
نفسه بعد اللعان لان حده حديد للقذف الذي تضمنه كلام اللعان لا القذف
الاول لانه اخذ حكمه من اللعان وكذا ايحد شهود الزنا اذ رجعوا القصر شهدا ولم
ينسبه الى الزنا وعلى هذا لو قال با زانية انت طالق لثلاثا لا يجب عليه الحد ولا اللعان
لانه قد فقه وهي زوجته ثم بانته ولو قال انت طالق لثلاثا با زانية حد وكما يحل له
بالكذب نفسه بعد اللعان كذا لك تحل له لم قد فت شخصيا اجيبا بعده فحدث
او قد فت هو اجيبا فحدث او زنت او ارتد احد هما او اخر من حتى خرج بذلك احدهما
من ان تكون اهلا للشهادة لا ارتفاع السبب الذي لاجله افتقر الملائعان
وهو على ما قالوا انه كيلا يتكرر اللعان بان يقدحها مرة اخرى وهو لم يشترع من
الزوجين الامرة في التبرؤ وتخلو القذف عن الموجب في الدنيا فخرج احدهما
عن الاهلية وقع الامن عن ذلك وقال ابو يوسف رحمه الله اذا افترق الملائعان
فلا يجتمعان ابدا مثبت بينهما حرمة موبدة كحرمة الرضاع وبه قالت الامم الثلثة
واذا كانت حرمة موبدة لا يكون طلاقا بل فسخا ويلزم على قول ابي يوسف لا ينفك
على تفرق القاضي لان الحرمة ثابتة قبله اتفاقا وكذا الخلاف في كون الزوجية
قائمة معها كما يكون بالظهار لو زالت فاذا فرض ان هذه الحرمة من حين ثبتت
ثبتت موبدة لم يتصور بوقفها على تفرق القاضي واستدلووا بالحديث المذكور
في الكتاب وروي الدارقطني بسند من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الملائعان اذا افترقا لا يجتمعان ابدا وقد طعن الشيخ ابو بكر الرازي في توبه
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن قال صاحب التقيج اسناده جيد ونفهوم شرطه
يستلزم انهما لا ينفرتا بمجرد اللعان للمماثل ففوجبه على الثاني على معنى رايه
واخرجه الدارقطني ايضا موقفا على علي وابن مسعود قال امضت السنة وروي
عبد الرزاق عن عمرو بن مسعود الملائعان لا يجتمعان ابدا ورواه ابن ابي شيبه
موقفا على علي بن عمر وابن عمر وابن مسعود اجاب المصنف بقوله ولا يجتمعان مادام
متلاعين ولم يبق الملاعن ولا حكمه يعني ان الحكم في هذه القضية بعدم الاجتماع بشرط
وصفيه الموضوع في القضية المصاه بالمشر وطه ولم يبقيا بمجرد الفراق من اللعان
متلاعين فلم يبق اللعان حقيقة ولا حكمه بالاكذاب لنفسه لثبوت النسب ان كان
القذف يعني الولد ولزوم الحد وحكمه عدمه فقد استفت اللوازم الشرعية ذلك

يستلزم انما ملزومها شرعا منتهى الحكم المذكور وهو عدم حل الاجتماع ثبتت
نقيضه وهو حل الاجتماع وهذا بناء على ان المراد بلفظ الملاعن من سبها لا عن
تمام حكمها من ان ارادتها باعتبار قيام اللاعن حقيقة متعذر ولا شك انه
ثبت قيام اللاعن حكما بتقدير ان يراد من وجد سبها لعان في الخارج وعلى هذا
المقدر لا يحتمل ان يعد الاكذاب اذ ارفع حكمه وقطع اعتبارها قايما شرعا عند
الاكذاب لا يوجب ارتفاع كونه قد تحقق له وجود في الخارج وتكرير في النظر في
الاحتمالين ارجح واطن ان الثاني اسرع الى الفهم والله اعلم واما ما استدله به من المعنى
وهو لزوم العداوة والنفي حيث يمتنع حصول الانظام فقد مناه عنه وما ذكره
بعضهم من ان سبب تابد الحرمة كون احد فاصار ملعونا او معصوبا عليه فما بعده
عن الفقه اذ لا شك في بقاء اسلام كل منهما غير انه صنع كبيرة تقع فيها التوبة بفضل
ذي الفضل جل جلاله وهذا القدر لا يمنع التناكح قوله ولو كان القذف بولدي
القاضي نسبة والحقة بامه شرط هذا الحكم ان يكون العلوق في حال تجري سبها فيه
اللعان حتى لو علوقه في فترة امة ثم عقت واسلمت فنفي نسب ولدها لا يسري ولا
تلاعن لان اسفاه انما ثبت شرعا حكما للعان ولا لعان بينهما ولان نسبة كان ثابتا
على وجه لا يمكن قطعه فلا ينقطع والله اعلم وفي الذخيرة لا يشرع اللعان بنفي الولد
في المحبوب والمحبوب من لا يولد له ولد لانه لا يلحق به الولد وفيه نظر لان المحبوب
ينزل بالحق ويثبت نسب ولده على ما هو المختار ولا لعان في القذف بنفي الولد في
تناكح فاسد وعند الشافعي واجد بحسب اللعان به وكذا في نفيه من وطئ بشبهه
وعند ابى يوسف فيما الحد واللعان لانه يلحقهما بالنكاح الصحيح وفي الذخيرة قد
ينفي ولدها فلم يلحقا حتى قد نفيا اجنبية فخذ الاجنبى ثبت نسب الولد من الزوج
ولا ينفي بعد ذلك لانه لما حد قاذفها حكم بكذب قوله وصورة اللعان اي في القذف
بنفي الولد قوله لما روي انه عليه الصلاة والسلام نفي نسب ولدا امرأه هلال قيل
غلط فانه لم يكن لامرأه هلال ولد ولا قد نفيا بنفي ولد وقيل المراد بنسب ولدها
الذي انت به فافعلت من الوطئ الذي قد نفيا به والحديث في البخاري وابى داود
مختلف القاطمهما وتفوت عن ابن عباس قال جاء هلال بن امية من ارضه عشرا فوجد
عند اهله رجلا فزأى ذلك بعينه وسمع باذنيه فلم يحججه حتى اصبح عنده على رسوله
صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني جئت اهلي عشرا فوجدت عندهم رجلا فزأيت

ع

اللعان فالقذف بمجرد الرضى قوله وكذا اذا زنت فحدث قيل لا يستقيم لهما
اذا حدثت كان حدها الرجم فلا ينصورحلها للزوج بل بمجرد ان تزني تخرج عن
الاهلية ولذا اطلقا فيما قد مناه ومنهم من ضبطه بشد يد النون معق
نسبت غيرها للزنى وهو معنى القذف يستقيم حده توقف حلها للاول على
حدها لانه حد القذف وتوجيه تحقيقها ان يكون القذف واللعان قبل الدخول
لها ثم زنت فحدث فان حدها حينئذ الجلد لا الرجم لانه ليست بحسنة واستشكل
بان زوال اهلية الشهادة بطر والفسق مثلا لا يوجب بطلان ما حكم به القاضي
عنها في حال قيام العدالة فلا يجب بطلان ذلك اللعان السابق الواقع في حال
الاهلية ليبتل اثره من الحرقة قوله ولو قد نفيا وهي صغيرة او محنونة قدفا
مقتصران للعان وكذا لو اسند القذف وهي ممن حد قاذفها في الحال بان قال
زنت وانت صبيبة او محنونة وجنوها معهود لم يكن قدفا في الحال لان فعلها
لا يوصف بالزنى بخلاف قوله زنت وانت ذمية او منذر بعين سنة وعمرها
اقل من ذلك فانه يقتصر قوله لانه اي اللعان يتعلو بالصرح كحد القذف
ولانه شهادة حتى يختص بلفظ الشهادة فلو قال احلف مكان اشهد لا يجوز ولا
شهادته للاخرس في الاموال فنفا اولي وكذا اذا كانت خرسا لا لعان لان قد نفيا
لا يوجب الحد لاحتمال انها تصدقه او تنفد رايان بلفظ الشهادة قوله وفيه
خلاف للشافعي ومالك والطاهرية فيلاعن بالاشارة عندهم اعتبره بوقوع
طلاقة وصحة بيعه وسائر تصرفاته وقالوا ان امامة بنت ابي العاص اصبحت فقيل لها فلا
كذا ولفلان كذا فاشارت اي نعم فراوا انها وصية فلما لم تثبت ذلك ولو ثبت جبر
الوصية مما اعتقل لسانه بالاشارة لا يستلزم جواز حده لها فلا يجوز اللعان لان
الاشارة لا تعزى عن الشهة والحد يندرك بها بخلاف غيره فانه ثبت معها قوله
وهذا قول ابى حنيفة وزفر بنه قال الحد والثوري والحسن البصري والشافعي
وان ابى ليلى وابو ثور وبقولها قال مالك وابو حنيفة ولا قوله وقال ابو يوسف
ومحمد اللعان يجب الى اخره يعني وقت الوضع اذا وصحته لا قبل من شته اشهر من
وقت القذف للثبوت بقيام الحمل عند القذف وذكر الطحاوي عن ابى يوسف انه يلاعن
قبل الولادة كقول الشافعي لحدث هلال بن امية انه عليه السلام لا عن سبها وكان
قد نفيا حاملا على ما تقيده القصة التي ذكرناها قوله يصير كالمعلق كانه قال

ان كان في بطنك ولد فهو من الزنى ولو قال لا يلزمه الحد فكذا ما بعناه وان لم يكن حقيقة المعلق اذ بالولادة يظهر انه كان قد فاجتزأ لكن فيه شبهة العلوي اذ كل موقف شبهة العلوي اذ لا يعرف حكمه الا بما قبله فهو كالشرط في حقنا وشبهة العلوي كحقيقة فيما يندرج بالشبهات ويثبت الشبهة امتنع لها ما علمنا عندنا لان الحمل وان رتب عليه احكام كد المبيعة به والارث له والوصية به وله فلا يثبت مع الشبهة وهلال لم يكن قد فاجتزأ في الحمل بل بالزنى قال وجدت شركته من سمع على بطنها زنى بها وقوله عليه السلام انظر واذا نجات به كذا الى اخر ما قد فانه كان اما لعل عليه السلام يحملها من طريق الحي او لان اللعان تاخر حتى ظهر الحمل وكذا انكر احد من جنس لعل هلال بالحمل قاله ابن الجوزي على ان كونه لها كان قبل الوضع معارض فقد قد مناس من الصحيحين عن ابن عباس ما يفيد انه كان بعد وهو قوله فقال عليه السلام اللهم من فوضعت شيئا بالزنى ذكره زوجها انه وحده عند اهله فلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منهما فلا يستدل باحدهما بعينه لان المقارن يوجب التوقف قوله ولنا ان الاحكام لا يربط عليه اي على الحمل الا بعد الولادة للاعتمال قبلها اذ يحتمل كونه نكاحا او ما وقد اخبرني بعض اهل عن بعض رواياتها فانظر لها حبل واستمر الى تسعة اشهر ولم يشككن فيه حتى هيئ الى بهيمة تناب المولود اما لما طلق وحملت الدابة تحتمل ان تزل تعصر العصر بعد العصر وفي كل عصر بخودنا حتى قامت فارعه من غير ولد واما توريشه والوصية به وله فلا يثبت له الا بعد الاتصال فيثبت ان للولد لا للحمل واما العتق فانه يقبل العلوي انظر نصه معلق معنى واما رد الجارية المبيعة بالحمل فلان الحمل ظاهر الرد بالعب لا يمنع بالشبهة وفي البدايع لا يقطع بحسب الحمل قبل وضعه بالخلان من الاحكام اما عند ابي حنيفة فظاهر واما عندنا فلان الاحكام تثبت للولد لا للحمل وانما يثبت له اسم الولد لا اتصال له لهذا يستحق الميراث فالوصية بعد الاتصال بخلاف الرد بعب لان الحمل ظاهر واحتمال الزنى شبهة والرد بالعب لا يمنع بالشبهة ومنع اللعان بها لانه من قبل الحدود والنسب يثبت بالشبهة فلا يقاس على العيب قوله واذا نفى الرجل الحامل من هذه المسئلة بيان شرط اعتبار صحة نفى الولد له شرطان شقوق ومختلف بالمعنى الا يقبل النهية او لا يثبت عندها وهذا من المواضع التي اعتبر فيها السكوت رضى وقد اوردناها منقولة في كتاب النكاح الا في رواية عن محمد بن ولي

الامة

الامة اذ انهي به فسكت لا يكون سكوته قبول لا خلاف ولد المنكحة لان ولد الامة غير ثابت بالنسب الا بالادعوة بالحاجة الى الدعوة والسكوت ليس دعوة ونسب ولد المنكحة ثابت منه فسكوته يسقط حقه في النفي والمخلف فيه ان يقع اعني النفي في زمان النهية عادة واتباع الة الولادة عند ابي حنيفة ولو دفع بعده ان كان لم يقبل نهية لا ينفى الا اذا كان غائبا على ما سجد كثر لم يعين لها مقدار في ظاهر الرواية وذكر ابو الليث عن ابي حنيفة تقديرها بثلثة ايام وروي الحسن عنه سبعة لانها ايام النهية وضعفه السرخسي بان نصب المقادير بالراي متعذر وعندها هي مقدرة بمدة النفاس لانها اثر الولادة وكان القياس لا يجوز النفي الا على فور الولادة كقولنا لاشا في الا انما استحسننا جواز ما خيره مدة يقع فيها التام لان النفي يحتاج اليه كيلا يقع في نفى ولده او استلحاق غيره ولده وطلبها حرام قال عليه السلام حين نزلت اية الملاعة ايما امرأة ادخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شئ ولن يدخلها الله جنسه واما رجل يحد ولده وهو ينظر اليه احتجب الله منه يوم القيامة وفصحى على روى الاولين والآخرين رواه ابو داود والنسائي وفي الصحيحين عنه عليه السلام من ادعى ابني الاسلام غير ابني وهو يعلم انه غير ابني فالجنة عليه حرام الاتفاق على ان المدة اذا طالت لا يجوز النفي فحبل الصبي مدة النفاس لانها اثر الولادة وكذا احكام الولادة ثابتة فيها من عدم حمل الصلاة والمومن والقران فكانها فور الولادة وقال لامعني تعيين مدة اصلا لانها التام والناس يختلفون فيه والاحوال ايضا تختلف في افادته فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبول النهية وهو ذكر ما يدل على القول بثلث اشهر والله جزاء رزقك مثله او اشترى على دعاء المهني او سكوته عندها او بقباعه ستاع الولادة او مضى ذلك الوقت وقد يقال ان اعتبار مضى ذلك الوقت وما قبله لجواز النفي لم يخرج عن المعين فيها فيه قوله لامعني للعبين اصلا قوله وان كان غائبا ما تقدم كان اذا كان حاضرا فلو كان غائبا لم يطر بالولادة تعتبر المدة التي ذكرناها على الاصلين بعد قدومه عندها قدر مدة النفاس وعنده قدر مدة قبول النهية وعن ابي يوسف ان قدم قبل ان مضى مدة الاتصال فله ان ينفيه الى اربعين يوما وان قدم بعدها فليس له ان ينفيه اصلا لانه لو جاز ذلك لجاز بعد ما صار شيئا وهو يبيع ولو بلغه الخبر في مدة النفاس فله نفيه الى ثمان اربعين عند ابي حنيفة ومحمد وذكر في غيره روايه الاصول

عن أبي يوسف إذا بلغه الخبر تمام الحولين ليس له نفقة ولا عن وقال محمد لو نفاه
بعد الحولين إلى أربعين يوما من حين بلغه يلاع بينهما ويقطع نسبه قولهما لا
هما اللذان بين ولادتهما أقل من ستة أشهر مولدهم وحدهم الزوج لأنه الكذب نفسه
بدعوى الثاني وعلي هذا في أولاد ثلثة اقربا لاول والثالث ونفي الثاني وله والاقرب
بالعفة وهو ما تضمنه الاعتران بالاول سابق على العقد بنفي الثاني حقيقة نصار
كانه قال هي عفيفة ثم قد جاز لا يقال بثبوت نسب الاول معتبرا بقا بعد نفي الثاني
في اعتبار بقا به شرعا يكون مكذبا نفسه بعد نفي الثاني وذلك لوجوب الحد لثبوت
الحقيقة انقطاعه وثبوت امر حكيم والحد لا يحتاج في ثباته فكان اعتبار الحقيقة
هنا متعينا لا الحكمي هذا ومن السارحين من جعل قوله في الكتاب والاقرب بالعفة
سابقا إلى آخره هو هذا الجواب عن السؤال المذكور معذرا وهو غير مفهوم من اللفظ
فروع لو نفاهما مات أحدهما وقتل قبل اللعان لزماة لأنه لا يمكن نفي الحب لثباتها به
بالموت واستفاد منه فلا معنى للمخ لانه لا يفارقه ولا عن بينهما عند محمد لوجود العقد
واللعان ينفي عن نفي الولد لأنه مشروع لقطع الفرائض وثبت النفي بجماله ان أمكن ولا
يلاع عن عند أبي يوسف لأن العقد واجب لثبوت النسب على خلاف ما وجب ولو ولد
فنفاه ولا عن ثم ولدت آخر يوم من الولد لأن القاطع وهو اللعان لم يوجد في حق الثاني
ولا يجوز فيه إلا أن لاها غير مسكوحة فيثبت نسبه ومن ضروره ثبوت نسب الاول
واللعان ماض لأنه يقبل الفصل عن انتفايه ولو قال بعد ذلك فما ولد له لاحد عليه
لأنه صادق لثبوت نسبهما ولا يكون رجوعا لعدم الكذب نفسه بخلاف ما إذا قال
كذبت عليها لأنه للصرح بالرجوع ولو قال ليلى ابنتي كاذبا ابني ولا يجد لانا العاصي
نفي أحدهما وذلك نفي للتو من فليسا ولديه من وجه فلم يكن قادرا لها مطلقا بل من وجه
وفي النوادر ذكر الحسن عن أبي حنيفة أن في امرأة جات بثلثة أولاد فاقربا لاول والثالث
ونفي الثاني يلاع وهم بنوه ولو نفي الاول والثالث واقربا لثاني بعد وهم بنوه وكذا
في ولد واحد إذا اقرب به ونفاه ثم اقرب به يلاع ويلزمه لأن الاقرار بثبوت نسب
بعض الأولاد اقربا لآخر لكن قال يده أو رجله مني وأعلم أن ولد الملاعنة إذا قطع
نسبه من الاب والحق بالامر لا يعمل القطع في جميع الاحكام بل في بعضها فيسقى
النسب بينهما في حق الشهادة والزكاة والقصاص والنكاح وعدم اللوث بالغير
حتى لا يجوز شهادة أحدهما للآخر ولا صرف زكوة ماله إليه ولا يجب القصاص على

الاب يقتله وان كان لابن الملاعنة ابن وللزوج بنت من امرأه أخرى لا يجوز
أن تزوج بتلك البنت ولو ادعى نسا هذا الولد لا يصح وأن صدقه الولي
ذلك ولا يبق في حق النفقة والارث كذا في الدخيرة وهو مشكل في ثبوت النسب
إذا كان المدعى من يولد مثله لمثله وادعاه بعد موت الملاعنة لأنه يحتاج في ثباته
وهو مقطوع النسب من غيره ووقع الاباس من ثبوته من الملاعنة وثبوت النسب
من أمه لا ينافيه والله أعلم باب العنين وعمره لما ذكر احكام الاصحاب المتعلقة
بالنكاح والطلاق اعقبها بذكر احكام تتعلق بها ممن به مرض له نسبة والعنين من
لا يقدر على اتيان الشايع قيام الالة من عن إذا حبس في العند وهي خطيرة الابل
او من عن إذا مرض لان ذكره يعين بينا وشا الاول لا يقصد لاسترخايه وجمع
العنين عمن ويقال عنين بين التعن ولا يقال بين لعنة ولو كان يصل إلى
الثب لا البكر تضعف الالة او إلى بعض النساء دون بعضا لسمرا وكبره عني
بالنسبة إلى من لا يصل إليها لقوات المقصود في حقها وما عن الهند وإني يوتي بطب
فيه ما يارد فيجلس فيه العنين فان نقص ذكره وانزوي علم انه لا عنه به والاعلم
انه عنين لو اعتبر علم فلا يوجب سنه لان التاجيل ليس ليعرف انه عنين على ما قالوا
اولا فائدة فيه ان اجتمع ذلك لكر التاجيل لا بد منه لانه حكمه في المحيط الله قصير
لا يمكن ادخالها داخل الفرج لاحولها في المطالبة بالفرق انتهى ولو كان صغيرا
جدا كما لو رخصه كالمحبوب قوله اجله الحائز سنه اي من وقت الخصومة ولا يعتبر
تاجيل غير الحاكم كائنا من كان ولو عزل بعد ما اجله بنى المتولي على التاجيل الاول
قوله هكذا روي عن عمرو بن علي وابن مسعود اما الرواية عن عمر فلها طرق فيها
طريق عبد الرزاق بن سعد عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال فقي عمر الخطاب
رضي الله عنه في العنين ان يوجل سنه قال عمر وبلغني ان التاجيل من يوم خصم هكذا
اخرجه ابن أبي شيبة ما هشتم عن محمد بن سلمة عن أبي يحيى عن عمر بن الخطاب رضي الله
عنه كتب إلى شرح ان يوجل العنين سنه من يوم يرفع اليك الحديث ورواه ابن أبي
شيبه بسنده ان عمر اجل العنين سنه زاد في لفظه وقال ان اتاهما والافرقوا بينهما
ولها المداق كما لا روه فهدر الحسن عن أبي حنيفة قال ما اسماعيل بن مسلم
الملك عن الحسن عن عمر بن الخطاب ان امرأته فاحبرته ان زوجها لا يصل إليها
فاجله حول لا في انقص حول ولم يصل إليها خبرها فاختارت نفسها ففرق بينهما

عمر وجعلها تطلقه بآينه واما حديث علي رضي الله عنه فرواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق
بسندهما وحديث ابن مسعود ورواه ابن ابي شيبة بسندوه عنه يوجب العنين سنة
فان جامع والافرق بينهما ورواه ايضا عبد الرزاق والدارقطني وروي ابن ابي شيبة
عن المعيرة بن شعبة انه اجل العنين سنة واخرج ابن ابي شيبة عن الحسن والسجعي
والنخعي وعطاء وسعيد بن الحارث رضي الله عنهم اجمعين قالوا لو اجل العنين سنة قوله ولا بد
من مدة معرفة لذلك اي معرفة تكون الامتناع لعله معتبر منه وانه اصلية في اصل
الحلقه فقد رناها بالسنه لانها معرفة لذلك فانه ان كان من علة معتبر منه فلا
يخلو من كونها عن غلبه حرارة او برودة او رطوبة او يوسه والسنه تشمل على
الفصول الاربعه وكل فصل واحد هذه الكيفيات فالصيف حار يابس والخريف بارد
ياسر وهو اري الفصول والشتا بارد رطب والربيع حار رطب فان مرصنه عن
احد هذه ثم ملاحظه في الفصل المضاد له فيه او من كيفيات فيتم في مجموع فصلين
ممكن فكانت السنه تمام ما يتعرف به الحال قوله فاذا مضت السنه ولم يصل اليها
عرفان ذلك باقة اصلية وفيه نظر فان ظاهره ان موجب الفرق كونه من علمه اصلية
والسنه ضربت لتعريفه وهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم الوصول اليها سنه كون ذلك
لا فقه اصلية في الحلقه اذ المرض قد يمتد سنه وايضا ما له حكم العنين المحجور ومقتضى
الحكم بما قد يمتد السنين بمعنى السنه بفرق بينهما اذا طلبت مع العلم بعدم الاقافه الاصلية
لغرض العلم بانه يصل الي غيرها من النسا فالحق ان الفرق ينوط بما يغلبه نظر عدم
زواله لزمانته او للاصلية ونفى السنه مع عدم الوصول موجب لذلك وهو عدم
انقائها فقط بأي طريق كان والسنه جعلت غاية في الصبر والابلاء العذر شرعا حتى
يوقف على الظن بعد انقضاء ما قرب زواله وقال بعد السنه اجلني يوما لاجبيته الي
ذلك الارضاها ولو رضيت ثم رجعت كان لها ذلك ويطلب الاجل لان السنه غاية
في الابلاء العذر وقال السيد لا يثبت حين حضرته الوفاة تمتى ابتداء ان يعيش ابوها
وهل انا الامن ربيعة او مضر . ففوما وقولا بالذي قد علمنا . ولا تخشيا
وجها ولا تخلفا الشعر . الى الجول ثم اسم السلام علينا . ومن يكره حولا
كاملا فقد اعذر وقوله ولا بد من طلبها هذا اذا كانت حرة غير رقاقة
كانت رقاقة فلا حق لها في الفرقه وان كانت امه فالطلب عند اي يوسف لها وعند
الي خيفه لسيدها وهو صريح مسلمه الاذن في العزل وقيل محمد مع الي يوسف

وقدمت ولا يستقط حقها في طلب الفرقه تاخير المرافعه قبل الاجل ولا بعد
انقضاء السنه بعد التاجيل بها اخرت لان ذلك قد يكون للتخريف وترجي الوصل
للارضى بالمقام على ذلك ابدأ فلا يطل حقها بالشك ولو وجدت كبيرة زوجها
الصغير عنيما ينتظر بلوغه لان للصبي اثر في عدم الشهوة قال قاضي خاير الغلام
الذي بلغ اربع عشرة سنه اذ لم يصل الي امراته ويصل الي غيرها يوجب ولو وجدت
زوجها المحنون عنيما يخاصم عنه وليه ويوجب سنه لان المحنون لا يعد من الشهوة
غلا في ما لو وجدت محبوبا وطلبت الفرقه فانه لا فائدة في انتظار بلوغه فيحصل
وليها خصما والاضب القاضي عنه خصما كوفرق للخال ولو جاء الولي في المنسلف
ببنيه على رضاها بعنته وحببه او على علمها بحاله عند العقد لزم النكاح ولا
يفرق بينهما وطلب عنيها على ذلك خلف فان نكحت لم يفرق والافرق ولو نكحت
الذكوره بالفرق وغابت هل يفرق بطلب الوكيل لم يذكره محمد واختلفوا فيه
ولو اختلفا في الحب فادعته فأنكره يريه رجلا فان امكر عليه به بالحسن وراء
ثوب لا يكشف عورته وان لم يفتقر بذلك الا بكشفها كشفها للضرورة ولو جات
امراة المحبوب بولد بعد الفرقه الي ستمين ثبت نسبته منه ولا يطل الفرق
بخلافه في العنين حيث ثبت نسبته ويطلب الفرق ذكره في الغايه قال في شرح الكفر
وفيه نظره لانه وقع الطلاق بتفريقه وهو باين مكلف يطل بعد وقوعه الا برك
الحالوا فرت بعد الفرقه انه كان قد وصل اليها لا يطل الفرقه امرى لكن وجه
التفرقة يتعد هذا البحث وهو ان الفرق ينشأ على ثبوت العنه والحب وثبوت النسب
من المحبوب هو محبوب بخلاف ثبوته من العنين فان ثبوت النسب منه يثبت انه
ليس بعين فيظهر بطلان معنى الفرقه بخلاف اقرارها بعد المدة بالوطي لاحتمال
الكدب بل هي به متافقه فلا يطل القضا بالفرقه ولو كانت زوجة العنين او
المحبوب صغيرة لا يفرق بينهما بل ينتظر بلوغها لاحتمال ان ترضى اذ بلغت واذ
رضيت قبل التاجيل او بعد قبل انقضاء السنه او بعد ما سقط حقها وللسرطان
المطالبه بالفرقه بعد ذلك ولو كان الزوج حيا ولا ينزل الخفاف ما به لم تكن لها
طلب الفرقه قوله وتلك الفرقه تطلقه بآينه وهو قول اهل الدائري وغيرها
وقال الشافعي واحمد رحمهما الله فصح لانها من حقها واما الماه وروي علي الفرقه
بالحب قلنا بل من جهته فانه وجب عليه السرخ بالاحسان حين عجز عن الاساك

المعروف فاذا امتنع بان ظاهرا فتاب القاضى عنه فيه فيضاف فعله اليه والقياس
على الحب ممنوع لان الفزقة بسببه ايضا عندنا طلاق وقوله لكن النكاح لا يقبل
الفسخ عندنا اي النكاح الصحيح التام النافذ لا يرد لانه النكاح المطلق يخرج القاسد
والوقوف والفسخ بعدم النكاح وخيار العتق والبلوغ فتح قبل التام فكان في
معنى الامتناع من الاقامه خلاف ما نحن فيه فزقة بعد التام فلا يقبلها الا لا يقبل
الفسخ بالاقامه وقد ذكرنا في رواية اخرى عن عروة بن ربيعة انه جعلها بطلان
بائنه ولها طالع المهر للمهر لان خلوة العتق صحيحه اذ لا توفى على حقيقة الفقه
لجواز ان يمتنع من الوطى اختيارا تعنتا فيدار الحكم على سلامه الا له ولا يجزى ترك
وطيها ولو تزوجها بعد ذلك لا خيار لها لانها رضى حيث نكحت بعد العلم بالحال
ولو تزوجت به اخرى عالمه بحاله ففي الاصل كذلك يكون رضى وعليه الفتوى قيل
لا يكون رضى لجواز تأملها برة ودفع بانه احتمال بعيد بعد ان لم يبرأ في اكثر من
سنة ما لظاهر لزومه وزمانته فتكون بالتزوج به راضية بالعيب قوله
هذا الذي ذكرنا من انها اذا طلقت بالفرقة لجله الحاكم سنة ثم بعد
فرق بينهما اذا اعترف الزوج بعدم الوصول اليها في هذا النكاح وان تصادقا
انه وصل اليها في نكاح قبله ثم طلقتها لانه اذا وطئها في نكاح ثم ابانها ثم تزوجها
ولم يصل اليها المطالبة بالفرقة فان اختلفا فادعى الوصول وقالت لا بالقول قوله
والوجه ظاهر في الكتاب قوله وان نكل اجل سنة سوا جعل النكاح اقرارا او بدلا
فكانه اقرار بعد الوصول قوله وان كانت بكر ايعى اذا نكل وكانت بكر وقت النكاح
لا يستحل بل ترى انما فان قلر هي بكر اجل سنة من غير احتياج الى استيفاء النكاح
ليستن كذبه وقوله فان قلر خرج على ما هو الاول من ارا القامراين ثم جعلها حقا
والا فالولادة العدله يكفي نضر على العدله في كافي الحاكم والفتان احوط وطريقه
معرفته انها بكر ان يدفع في فرجها اصغر بيضة للدجاج فان دخلت من غير عنف فهو
شعب والافكر او تكسر وتسكب في فرجها فان دخل فشب والافكر ومثل ان يمكنها
ان يتول على الجدار مكر والافشب وان قلر شيب شبت الثوبه ولا شبت وصوله
اليها لان البكارة قد تزول بعيره كوشه ونحوها غير ان القول قوله لو قالت زالت
البكارة باصبعه ونحوه فيحلف انه وصل اليها فان حلف تقرر النكاح وان نكل لجله
سنة ثم فرق وان لم يصل اليها ثم اذا اجل ومضت السنة فاختلغا في الوصول في السنة

فعل ما اذا اختلفا قبل التاجيل ان كانت بكر انظرن اليها فان قلر خيرت للحال
من الاقامة او الفزقة وان قلر شيب حلف فان نكل خيرت وان حلف استقر
النكاح وان كانت ثيبا في الاصل فاختلغا قبل التاجيل او بعده فالقول له فان حلف
استقر النكاح ولو نكل اجل وخيرت بعده وفي موضع آخر يعتبر المجلس كخير
النكاح فان قامت من مجلسها قبل ان يختار نفسها او اقامها اعونه القاضى ولو
مكرهه لزم النكاح لانه كان يمكنها اختيار نفسها قبل ان تقام واذا اختارت
امر القاضى ان يطلقها فان اي فرق بينهما كذا ذكره محمد في الاصل وقيل تقع
الفرقة باختيارها نفسها ولا يحتاج الى القضاء لخيار المخير قوله لانه لا فائدة
في التاجيل لانه لتوقع الوقوع ولا توقع لفقد الالة بخلاف الحنفى لان الله تأميه
وانما سلت خصيتاه او وجي والموجوء الذي رضى خصيتاه قال لي بعض
اهل الماشيه انه تمرس الخصيتان وهو صغير مر ساشد يدانم بحسبنا الى
فوق الى ان يرتفعوا الى لظهره فلا يعود او يكون شيطا كثيرا لجماع الا
انه لا يحبل فالوقوف واقع فيوجلا لغير قوله واذا اجل الغين سنة
فقال الى اخره قد وصلنا هذا الاختلاف التاين بعد التاجيل بالاختلاف
قبله فلا تعيد فربح المختار اذا كان يول من مبال الرجال فتزوج امرأة
فوجا يزقان وصل اليها والا اجل كالغين ذكره الحاكم وكل من تزوجت واحدا
من هؤلاء اعنى المجهوب والحنفى والغين وهي عالمه بحاله فلا خيار لها وان لم تكن
عالمه به فلها المطالبة بالفرقة قوله هو الصحيح ايضا صاحب الواقعات هـ
احترازا عما اخاره شمس الائمة السرخسي وقاضى خان وظهر له من اعتبارها
شمسية وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وما ضربت السنة الا للوصول الى
صلاح الطبع ورفع المانع فيجوز ان يوافق طبعه مدة زيادة الشمسية على
القرية فوجب اعتبارها وجه الاول ان الثابت عن الصحابة لعروة بن ربيعة عنه
ومن ذكرنا معه اسم السنة قولوا واهل الشرع انما يتعارفون الاشهر والسنين
بالاهله فاذا اطلقوا السنة انصرف الى ذلك ما لم يصرحوا بخلافه ثم زيادة
الشمسية قيل احد عشر يوما وعن الحلواي الشمسية ثلثمائة وخمسة وستون
يوما وجزء من مائة وعشرين جزءا من اليوم والقرية ثلثمائة واربعة وخمسون
كذا رايت في نسخة ورايت في اخرى عنه في الشمسية زيادة ربع يوم مع ما ذكرنا

وقيل القربة للمياه واربعة وخمسون يوما وخمسة وسدسه والشمس
ثلثمائة وخمسة وستون وربع يوم الاجزاء ثلثمائة جزء من يوم وفضل
ما سبها عشرة ايام وثلاث وربع عشر يوم بالتقريب والذي يظهر بالتقريب
ان هذا كله محدث وعمر ابن الخطاب رضي الله عنه حين كتب الى شرح ان يوجل
العين سنة من يوم ترفع اليه وكذا قول الرازي عن عمر في المرأة التي اتت اليه
فاجله حولا من غير تقييد في السنة والحول لم يعرف يعرف اخر بل اسم السنة هو
تقريبه العرب واهل الشرع على ان الحول لم يعرف يعرف اخر بل اسم السنة هو
الذي توارده عليه المرفان والله سبحانه اعلم قوله وتعتبر بايام الحيض اي بحسب
من السنة لوجودها في السنة يقينا وعادة قوله ولا يحتسب بحرصة ومرضها
هكذا اطلقا وعن ابي يوسف اذا مرض احداهما مرضا لا يستطيع معه الجماع فان
كان اقل من نصف شهر احتسب عليه وان كان اكثر لم يحتسب وعوض عنه لان
شهر رمضان محسوب عليه وهو قادر فيه بالليل لا النهار وذلك لضعفه فكذا
الضعف من كل شهر وهذا اصح الروايات عن ابي يوسف وفي رواية ان ما فوق
الشهر كذا لا يحتسب به وفي رواية ان مدة اكثر سنة وفي رواية اكثر السنة
وعن محمد لو مرض في السنة يوجل مقدار مرضه قيل عليه الفتوى فان حج او غاب
هو احتسب عليه لان العجز بافعله ويمكن ان يخرجها معه او يخر الخ والقبه
ولو كان محرما وقت الخصومة قال محمد يوجل بعد احرامه فلا يكون عذرا اعلا
ما اذا حجت هي او غابت لا يحتسب عليه لان العجز من قبلها فكان عذرا فيعوض
فان خسر الزوج ولو بمهرها وامتنعت من الحج الى الحج لم يحتسب عليه وان لم تمتنع
وكان له موضع خلوة فيه احتسب عليه وان لم يكن له موضع خلوة يمكنه جماعها
فيه لم يحتسب ولو رافقته وهو مظاهر منها تعتبر المدة من حين المرافقة ان كان
قادر على الاعتاق وان كان عاجزا امهله شهرين الكفارة ثم اجله فتمت باجله
سنة وشهرين ولو طاهر بعد التاجيل لم يفتت الى ذلك ولم يزد على المدة قوله
واذا كان بالزوج عيب الى اخره انه ليس لو احد من الزوجين خيار فسخ النكاح
يعيب في الاخر كما بنا من كان عند اي حنيفة وابي يوسف وهو قول عطاء النخعي
وعمر بن عبد العزيز وابي زياد وابي قلابة وابن ابي ليلى والاوراعي والثوري
والخطابي وداود الظاهري واتباعه وفي المبسوط انه مذهب علي وابن مسعود

رضي الله عنهم

رضي الله عنهم وعند محمد لا خيار للزوج بعيب في المرأة ولها هي الخيار فيه لعيب
من الله الخنوق والجذام والبرص وقال الصافي رحمه الله لكل منهما خيار الفسخ
هذه الثلاثة وللزوج الخيار اذا كانت رتقا او قرنا ايضا فله الخيار في خمسة عيوب
ولها فيه في ثلثة وهو قول مالك واجد وقال الزهري وشرح وابو ثور ترد جميع
العيوب وكذا من الخنوق العارض والجذام والبرص والخنوق مشهورات والفعل
من الاول والاخير على البناء للمفعول فيقال جدم وجن اذا اصيب بالجذام الخنوق
لفه مجذوم ومجنون ولا يقال اجذم ولا اجن ولا يجن وثلثة من اسماء المفعول
من افعل جات على مفعول دون مفعول على غير قياس مجنون ومجنون من اجزائه
الله ومحبوب من احبه الله وجا على القياس في الثالث في قول غنيرة ولقد ثبت
فلا تطني غيره متى ممزله المحب المحرم والفعل من البرص برص فهو برص واضر
الله والرتق الا ليجام والرتقا الملح والقرن في الفرج اما غدة عليقة
او عظم منع سلوك الذكر للشافي رحمه الله ومن معه انضرى بعضها وقياسا
في بعضها وثلثة اقساه في بعضها اما النقر فاروي انه عليه السلام رد بالعيب
قال لقي راى بكسحتها وضحا او بياضا الحقيا باهلا فصار البرص منصوبا عليه
فليحق به الجذام والخنوق بجامع انه ينقر منه الطبع وهذا الوصف وهو كونه
منافرا للطبع دل الشرح على اعتباره في جنس المفضل وهو المباحة والفرار
فانه جنس النسخ قال عليه السلام فر من الجذوم فرارك من الاسد ويجعل
الجذام منصوبا عليه في هذا الحديث لان الفرار يثبت بفسخ نكاحه والحديث
رواه البخاري تعليقا عن ابي هريرة قال عليه السلام لا عدوى ولا طيرة ولا
هامه ولا صفر وفر من الجذوم فرارك من الاسد ويقاس النكاح على البيع
في انه يفسخ لهذه العيوب هكذا عيوب يفسخها البيع فيفسخها النكاح وقيل
على المجهوب بجامع المانع الحسي فبانه فوات مقصود النكاح في حق كل منهما قلنا
اما الحديث الاول فلم يصح لانه من رواية جميل بن زيد وهو مروي عن زيد
بن كعب بن جحزة وهو مجهول لا يعلم لكعب بن جحزة ولذا اسمه زيد ولو سلم جاز
ان يكون طلاقا فان لفظ الحقيا باهلا من كتابات الطلاق واما الثاني فظاهره
غير مراد للاتفاق على اباحة القرب منه ويتأب بخبره وتبرئته وعلى القيام
بمصلحته واما القياس فيختلف فيه جزم المقتضى او شرطه فان المقتضى للفسخ العيب

مع وقوعه في عقد مبادله بحري فيه المشايخ والمضايقة بسبب كون المراد
منه من الجانبين المال وهذا شرط عمله والنكاح ليس كذلك فان المال فيه تابع
غير مقصود وانما شرع اظهار الخطر المحل لهذا الاختلاف لوازنها حتى اجزأه
على عبد وقرس غير موصوفين وصح مع عدم روية المرأة اصلا خلافا لبيع عند
ثم اذ اراي عندنا المبيع ثبت له خيار الرد بلا عيب وفي النكاح لو شرط وصفا
سرها بانيه كالعذرة والجمال والرشاقة وصغر السن فظهرت ثوبا عجوزا
شوها ذات شوم ايل ولعاب سابل وانفها ايل وعقل زايلا خيار له
في فسخ النكاح به وفي البيع يفسخ بدون ذلك ولو هزل لا يفسخ لم ينفذ وينعقد
النكاح بالهزل به فكذا بالعلم مقتضيه وعرا لقياس الثالث بمنع وجود العلة
في الفرج وهو امتناع حصول المقصود لجواز ان يظأن من هي كذا وتوصل بالمشق
والقطع والكسر غاية ما فيه نفيه طبعه وذلك لم يوجب الفسخ اتفاقا للاتفاق
على عدمه في ذات الفروج الفاحشة والجزا الزايد وحيد قولهم مهرا وجود
ذلك فيه يعطل عليها المقصود للوجه الاخير خلافا له هو اذ اوجدها كذا لانه
يتمكن من ازاله الضرر عن نفسه بالطلاق ووجه دفعه ودفع قول الرهري ومن
معه استظهر دفع ايقسة الثاني ومن معه قوله لنا ان فوت الاستيفاء اصلا
بالموت قبل الدخول لا يوجب الفسخ فاختلا له هذه العيوب او لي ان لا يوجب الفسخ
ونظرنه بان النكاح موقت بحياتهما قوله وهذا اي كون هذه العيوب لا يوجب
الفسخ لان الاستيفاء من الثمرات فلا تراعى من كل وجه على الكمال والمقصود المتكبر
اي التمكن من الوطى وهو غير ممكن لما قلنا قوله لانها مختلان بالمقصود فان قيل
جعل في المسئلة قبلها استيفاء الوطى من الثمرات فلا يجب الخيار بقواته وهذا جعل
المقصود المشروع له النكاح حق تخير في الفسخ بالجب وهذا تدافع اجيب
بان الوطى له جهتان جهة كونه مقصودا باعتبار المقصود الذي شرع له النكاح
وهو التوكل فانه لا يحصل الا به وجهة كونه ثمرة حيث لا يتبع الرصيفة
والا يسه ولو كان مقصودا من النكاح هو لا كما لا يجوز استيفاء الجنس للمحل
والركوب فاعترضه الثمرة فيما اذا كانت هذه العيوب لها ولم يثبت
له خيار الفسخ جريا على الاصل من ازاله قيد النكاح بالطلاق لا الفسخ
لمكنه من ازاله به ومن الاستمتاع بغيرها وجهة المقصود به فما اذا كانت به

لها

بعيني وسعت باذني فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جاء به واشتد عليه فثبت
والدين رمون ازاوجهم ولم يكن لهم شهد الا انفسهم لايه فسر عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال اشترى بهلال فقد جعل الله لك فرجا ومخرجا قال هلال قد كنت
ارجو ذلك من ربي تعالي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسلوا اليها فجات قتلا
عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكروها واخبرها ان عذابا لاخره اشد من عذاب
الدنيا وقال هلال والله لقد صدقت عليها فقالت كذبت فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا عينوا منها فشهد هلال اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين فلما كان المجلس
قيل له اتوا الله فان عذاب الدنيا اهن من عذابا لاخره وان هذه هي الموجبة التي
توجب عليك العقاب فقال والله لا بعدني الله عليها كما لم يحل في الله عليها تشهد
الخامسة ان لعنه الله عليه ان كان من الكاذبين ثم قيل لها اسهدي فتشهدت اربع
شهادات بالله انه لمن الكاذبين فلما كانت الخامسة قيل لها اتوا الله فان عذاب
الدنيا اهن من عذابا لاخره وان هذه الموجبة التي توجب عليك العقاب
فتلكات ساعة ثم قالت والله لا افصح قومي فتشهدت الخامسة ان غضب الله عليها
ان كان من الصادقين ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما وقضى ان لا يدعي
ولدها الاب ولا ترمي ولا ترمي ولدها ومن رماها او رمي ولدها فعليه الحد وقضى
ان لا يثبت لها عليه ولا قوت من اجل انها يفترا من غير طلاق ولا متوفى عنها قال
عليه السلام ان جات به اصيب او يفسخ اي ياتي بالايقين فخش الساقين فهو للال
وان جات به اوراق جعدا لياخذلج الساقين سابع الا لليس فهو الذي ربت
به فجات به اوراق الى اخر الاوصاف الثانية فقال عليه السلام لولا الايمان لكان
لي ولها شأن قال عكرمة وكان ولدها بعد ذلك امير اعلى مصر وما يدعي لاب
هذه في لفظ ابي داود وفي رواية اخرى لا افصح قومي وفي مسلم والنسائي عن انس
ان هلال ان اميه قد ف امراته بشريك سمها وكان اخا لبرار ما كد لامة وكان اول
رجل لاعن في الاسلام فقال عليه السلام انطروها فان جات به ابيض سبطا وصي
العين فهو للال من اميه وان جات به الخلع جعدا فخش الساقين فهو لشريك سمها
قال فان شئت اها جات به الخلع جعدا فخش الساقين فهذا وما قبله يدل على انها كانت
حاملة وتقطع نسب الولد الذي ياتي به وفي سنن النسائي ايضا عن ابن عباس ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لاعن من العجلاي وامراته وكانت حبلى واخرج عبد الرزاق

قوله

هكذا ايضا قال زوجها ما قربتها منذ عفار النخل وعفار النخل انها كانت لا
تسقى بعد الاباء بشهرين فقال عليه السلام اللهم بين فجات بولد علي الوجه المذكور
وروي أن سعد بن الطيب في ترجمه عويمر عن عبد الله بن جعفر قال شهد عويمر
الحادث الجليلي وقد روي امرأته لشريك بن سمجاء وانكر حملها فلا عن سبها رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهي حامل فواتهما يتلأعنان فاعين عند المنبرم ولدن للحق
الولد بالمرأة وجاءت به اشبه الناس لشريك بن سمجاء وكان عويمر قد لأمه قومه
وقالوا امرأة لا تعلم عليها الاخير فلما احاط الشبه بشريك عذرا الناس وعاش المولود
سنتين ثم مات وعاشت امه بعده يسيرا وصار شريك بعد ذلك عند الناس بحال
سوء قال الواقدي وحديث غير الصحيح ان عثمان بن عوفرا ضاق الحديث الى ان قال
ولم يجد رسول الله صلى الله عليه وسلم عويمرا في قد فقه شريك بن سمجاء وشهد عويمر
من الحرب وشريك بن سمجاء احدا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ففي هذا ان الولد عاشر
سنتين ومات ونسبه ما نسب في قصة هلال الى شريك بن سمجاء في قصة عويمر قبل
وجمع سبها بانها واقعتان وفي النفس منه شيء في الصحيحين ايضا عن ابن عباس في قصة
هلال فقال عليه السلام اللهم بين فوضعت نسبهما بالذي ذكر زوجها انه وجعل
عند اهله فلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا ان اللعان سبها كان بعد
الوضع وفي ما تقدم خلافه وهذا تناقض قوله ويتضمن القضا الى اخره اي ثبت
قطع النسب في ضمن القضا بالفرق قوله وعن ابن يوسف ان القاضي يفرق الى
اخره اي لا يثبت قطع النسب ضمنا للفرق لانه اي الفرقوا للعان قوله ينفك عنه
اي عن نفي الولد بما لومات الولد قبل اللعان فانه يفرق بينهما باللعان ولا يقطع
نسب ذلك الولد ولو نفي نسب ام الولد انتفى الولد ولا لعان ولا يفرق به قوله
فلا بد من ذكره حتى لو لم يقله لا يفتي النسب عنه قال شمس الامة هذا صحيح لو مات
الولد عن مال فادعي الملاعن لا يثبت نسبه ويحد فلو كان قد ترك ولدا يثبت نسبه
من الاب وورثه الاب لا يحتاج الخ الى النسب ولو ترك بنتا ولها ابن فاكذب الملاعن
نفسه يثبت عنه اي خيفه خلافا لها وقيل الخلاف على العكس له ان الابن يغير بانقا
نسب امه كانه هو يحتاج الى ثبوت نسبه قوله فان عاد الزوج فاكذب نفسه
اي بعد اللعان ونفي الولد قوله وهذا عند ما اي عند اي خيفه ومجد على ما سبق
قوله وكذا لان قد فغيره الى اخره علي وان ما قد مناني زوال الالهيه بعد

اللعان

صح السامر

صح السامر

لا فلا يملك من الطلاق ولا الاستمتاع بغيره وعلى ما قررناه لاجلته الى
ذلك بل هو مطرد لا يختلف والله تعالى اعلم **باب** العدة ه لما
ترتب العدة في الوجود على فترته النكاح شرعا او ردها عقيب وجود
من الطلاق والابلاو الخلع واللعان واحكام العدين وهي في اللغة
الاحصاء عدت الشيء عدة احصيته حصا وقال ايضا على المحدثين وفي الترخ
ترتيب لزوم المرأة عند زوال النكاح المالك بالدخول او ما يقوم مقامه
من الخلو والموت وسعي ان يراد بشبهته بالخروج عطا على النكاح والترتيب
الانظار اري انظار انقضاء المدة بالنزوح تحقيقه تركه لشرع الزوج
والزينة في مدة معينة شرعا ولا شك ان سببها النكاح وشبهته وزوال
دال شرطاً بالامتناع في قولنا ساعد الطلاق في الشرط ولم يخص الزوال بالنكاح
فعم الشبهة قالوا او ركنها حرمان تحت عند الفتره وعند الشافعي الكفر عنها
وعلى ذلك ان العدين اذا وجبتا من رجلين تبد اخلاص وتنقضان عدة
واحدة عندنا وعند لا وعلي هذا سعي ان يقال في التعريف هي لزوم التبرص
يسمح كون ركنها حرمان لا فلا لزومات والا ما التبرص فعلها والحرمان احكام
الله تعالى فلا يكون نفسه وعلى هذا قل في حكمها انه حرمة نكاحها غيره عليها
وحرمة نكاح احدها او ربع سواها عليه لا يصح لار الحرامات بالي تمت عند الفتره ركنها
بالعزم وحرمة تروجها بغيره من تلك الحرمان بغير حرمة تروجها باختها لا يكون
من العدة فهو حكم عدتها ولا سكا انه معنى كونه هو ايضا في العدة لان معنى العدة وجوب انظار
بالزوج وهو معنى المدة وهو كذلك فهو في العدة غير ان اسم العدة اصطلاحا ليس بربها لانه
تبرصه لم يرد ما ذكر ان لا يقال في حوا الصيرة وجب عليها العدة وتوجه قوله او الملق
الرجل امره ان يظل ابائنا او رجيا وليس رجيا في بعض النسخ سئل طلاق الخلع او النكاح حلالا لم يقل
عد المحلعة حريمه ولحقه قبل هو بنا على انها من الحيوانه استدلما تقدم في باب الخلع المتيقن
اد لا يعقل كذا الصبح موثر في نقصان العدة ولذا وجبت له امر في الصبح بخيار الملوغ وغيره
وحلانا لا من عمار في قوله عد الملاءمة تسعة اشهر وقوله وهي حرمة من يحصر يعني من
يحصرها ولم تلغ الا يارس سواها كتحصر او لا حق لو بلغت ثمرات الدم لم يبار
ثم ادفع منه او اكثر لم يحصر عدتها حتى يحصر له حصر او يدخل الا يارس بعد الاشهر
حلالا ما لم يرسيا او ارات اكل من لم يبار فاما بعد الاشهر فلهما وقول الفتره سببها غير
طلاق الانساج بخيار الملوغ وهو عدم النكاح والامتناع من الرجوع في بعض الصور والامتناع

عمر

عن النكاح القامد والوطي شبهة وقوله بعد ثلثة اقرا معنى ما ذكر من ركن العدة
كون عدتها مده في ثلثة اقرا لان الحرمان يتعلق في مدة الاقرا مكان الاصل ان ينصب
لانه طرف زمان مغرب واقع خبرا عن اسم معنى نحو السفر عدلته اعتبر به الاطلاق
المجازي اعني اطلاق العدة على نفس المدة ثم لا يخفى ان سبب العدة ما خوذ فيه ناكدة بالدخول
او ما يقوم مقامه كما ذكرنا وانما تركه المصنف لشبهة ان الطلاق قبل الدخول لا يجب فيه
العدة قال الله تعالى اذا كنتم المؤمنات فممن طلقتموهن من قبل ان تكونن فممن كنتموهن من بعد
نعتد ولها قول **قوله** والفتره اذا كانت الى اخره لما جمع بين الطلاق والفتره بالطلاق في
حكم العدة والدليل السعي لا بناء له الا الطلاق الحق بالجامع وهو ان وخولها في محل النضر
وهو الطلاق يعرف براه الذم وجعله ثابتا بدلالة النضر حيث قال في معنى الطلاق يعني يبادر
نقل من علمه جوب تركها النكاح الى ان يحصر عند الطلاق بعد الدخول انه لذلك تركوها يجب
للتعرف لا ينبغي ان يجب لغيره ايضا وقد افاد المصنف فيما سبنا في انها ايضا يجب لنكاح
باطهارا لاسف عليه وقد بحثنا في مواضع وجوب الاقرا وقد سطرنا الثاني كما في ه
صور الاشهر بخلاف غير المتناكده وهو ما قبل الدخول لا يؤسف عليه اذ لا الف ولا مودة
فيه **قوله** والامتناع المحصر عندنا وقال الشافعي الاظهار وقولنا شافعي قوله ما لا يقل
عن عائشه وان عمرو بن زيد بن ثابت وقولنا هو قول الخلفاء الراشدين والعباد له واي من
كعب ومعاذ بن جبل واي الدرداء عباد بن الصامت وزيد بن ثابت واي موسى الاشعري
وزاد ابو داود والنسائي بعد المحصر وما ذكرناه انه قول العباد له بنا على انه ثبت عن
ان عمر بن الخطاب من عنه المقلد ومن رواه عنه الطحاوي وثبت عنه بعض الحفاظ من الخنا بلة
واشد الطحاوي الي قبضه من دويب انه سمع زيد بن ثابت يقول عدة الامة حبستان
فارض رواه به عن زيد ايضا به قال سعيد بن المسيب وان جبير وعطاء وطاوس وعكرمة
ومجاهد وقادة والعمالي والمسان بن جني والبصري ومقاتل وشريك القاسمي والثوري
والاوزاعي وان شبرمة وربيعة والسدي وابو عبيد واسحق وابو رجح احمد وقال محمد
بن الحسن في موطا به لنا عيسى بن ابي عيسى الخياط المدي بن عيسى عن ثلثة عشر من اصحابنا
التي صلى الله عليه وسلم كلهم قال الرجل اخو بامرته حتى تغسل من الحيضة الثالثة وهذا
الاطلاق شهر انا يقع اذا كانت الحيض لا اظهر الا اذا اطلقها في الحيض فاما اظهره
فوجب به يلزم انقضاء العدة بالشرع في الحيضة الثالثة والطلاق في الطهر هو المعروف
عندهم فعليه ينبغي **قوله** انه اذ هو من الاضداد استدل على كونه حقيقة فهما وهذا

قوله

على طريقه اهل الاصول والفقه من عدم التجوز باسم الضد وقد وضع بعض اهل العقول
من مبررات الاشتراك كون المفهومين متضادين واما على طريقه اهل التجوز لعرض
تبلغ او تحكم كما يقال للبيان اصدا وبقاولة كالتصريح على الاعنى الا انها معزلة من افادات الاحكام
المصرية فلم يعبر فيها واما في خصوص هذا المقام فالاشتراك على الاشتراك وعلى انه لا يعبر فيها
الحلاف في بعض المراد من المفهومين فلا حاجة الى الاستدلال بعدم الانضمام على الاشتراك
كما فعل المصنف وهو محل النزاع ولو استدله عليه بتضاد المفهومين كما استدله به على كونه
حقيقة بينهما كان احسن لا يقال استدلاله على انه حقيقة فهما استدلال على الاشتراك لانا
نقول لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في متعدد اشتراكه لفظا لحوازا الواطو والشكرك لا
يغال ليس محل النزاع كما ذكرت للتضاد لانا نقول انما وافق من جعل بعم المشترك على صحة
انه لا يمكن الجمع وليس يلزم من التضاد ذلك لحوازا ان يراد كل من الحيض والظهر فتعبد بمعنى بلته
اظهار ذلك حيص انما يمنع اذا اريد بحقيقةهما في زمن احدهما **قوله** والحمل على الحيض اولى
ادعي الحقيقة في محل الحلاف وانصر على دليل نفسه كما انه لعدم دليل معتد لهم وذلك ان قوله
القرء بمعنى الظهر هو الذي يجمع على قرء وانما معنى الحيض فانما يجمع على امراد عوي لا دليل عليها
وكونه نوع في شعر الاعنى كذا ثبت قال في كل عام انت جاشم غزوة تشد لا قصاها خور
عرايكا مورته مالا وفي الحي رفته لما ضاع بينهما من قرء **قوله** اي من اظهارهن للشعر بالقرء
منهن لا يوجب القصر عليه وكذا الاستشهاد بقوله صلى الله عليه وسلم في الصلاة ايام اربابك
لا يوجبه فقد روي ابو داود والنسائي قوله صلى الله عليه وسلم في الصلاة ايام اربابك
فاذا اتاك ترك فلا تقبل فاذا امر قرءك منطهر في وصلي وقال الرازي بآية دي صغي وصيت
فان من له قرء وكقرء الحايضين يربك بغير الحايض فان المعنى ان عدواته تحمض بجمع كدم الحايض
على انه قد قبل في سبب الاعتناء ان المراد نفس الزمان اي زمان الظهر فان القرء يقال للزمان لغة
كثيرا استدلالهم بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ان عمر مرة فليراجعها ثم ليتركها حتى تظهر
ثم ليطفئها ان شئت فقل هذه التي امر الله ان تطلق لها النساء على الامر قوله تعالى مطلقوهن
لعدن لا يبع طانه على ان الامر فيه معنى في وهو غير معهود في الاستعمال وسلم لم تقدم
العدة على الطلاق او نفار منه له لا مضايقة وقوعه في وقت العدة وقراءة لقبل عدن في صحيح
سلم بغيره اذا فادت ان الامر فيه معبرة معن استقبال عدن وهذا استعمال يحقق من العدة
قال في التارخ باجماع العربية خرج ثلث تعين ونحوه بويده ما قاله الطحاوي ان النبي صلى الله
عليه وسلم خاطب من عمره بذكره ومنه ان عمر ان الاقرا الحيض فلم يفيهم لها الاظهار وهذا

على ما بيناه عنه من خلاف ما فعلوه عنه ذكرناه انفا وتساكر ثانيا في العدد في قوله
تعالى ثلثة قرو وهو بعضي نذكر المعداد والظهور هو المذكور لا الحيض فلو اريد الحيض
لعل لث قرو وليس سئ لان الشئ اذا كان له اسمان مذكرا لم والخطه ولا تايث تحمض
بونت عدده اذا اصبغها في اللفظ المذكور ويذكر اذا اصبغها في المؤنث وفي العربية اذا
كان المعداد موشا واللفظ مذكرا او بان العكس فوجهان وما نحن فيه كذلك فان للدم اسمين
مذكرا وهو القرو وموشا وهو الحيض حين اصبغ في المذكر كراثة وكذا على الاصل الاخر
فان الدم مذكرا والقرو مذكور بونت عدده ثم ذكر المصنف في الترحيم ثلثة اوجه الاول قوله
على اللفظ الجمع اي العدد فانه جمع بمعنى لا صيغة او يراد الجمع الصيغ المقصود بالعدد
على المراد بكنيته اغنى لفظ قرو والمقيدة ثلثة فانه مقطوع عنه احتمال ان يراد به غير الكنية العدة
المذكورة لو كانت من كليات المجموع فكيف بالكنية التي ليست حقيقة الجمع وهي الازمنة من جملة
على الاظهار حيث يصير طهرين وبعض المالكات اذا وقع في الطهر والآخر احدات **قوله** ثالث
ادخل من قال انه الظهر قال بحسب الظهور الذي وقع فيه وهو نقص من التقدير القطعي بالدلالة
والمثبت خلاف ما ادخل على الحيض فانه لو وقع الطلاق في الحيض لا يحسب تلك الحيضة
مكلا لثا فيتحقق فيه حقيقة العدة وزيادة تثبت ضرورة التكبير وهو خارجا براد لا يمكن
التوصل الى حقيقة اقامه الواجب الا بها خلاف طهرين وبعض المالكات فانه لم يحقق فيه حقيقة
اصلا لا يقال قد اريد بالعدد غير كنيته المقادة به في قوله تعالى ان تستعصر لهن سبعين مرة
لانا نقول لم يراد بالعدد عدد اخر مبان له بل مجرد الكثير وان هذا من اين يراد بسبعين
مثلاثا فان او ما به الثاني قوله ولانه اي الحيض اي المعروف بالذات لبراة الرحم خلاف
الظهر لانه وان دل في واسطة الحيض الذي سطره لانه هو المقيد لعدم استداد في الرحم
بالحبل اذ لو استدرجه لم يخص مادة ولذا نص عليه السلام على ان مفيد البراة الحيض حيث
قال في السبايا حتى تستبين بخصيه ولم يقل بظهر المالكات قوله عليه السلام طلاق الامة بطلقتا
وعدها حصتان وتقدم في كتاب الطلاق بحرجه واستدلوا بشايعي ثاسفين من عينة عن
محمد بن عبد الرحمن مولى الطلحة عن سليمان بن سيار عن عبد الله بن عتبة عن عمر قال اشرك
العبد امرأين وطلق بطلقتين وبعد الامة حبستين فان لم تكن تحيض فشهريين او شهرا
وتصفا وكذا رواه الدارقطني والاجماع على انها لا تخلو الحرة بجمابه الاعتداء بل في
الكنية بلحن قوله تعالى ثلثة قرو للاجمال الكائن بالاشتراك بياننا له ومن الادلة الظاهرة
فيه قوله تعالى والاي بين من الحيض من سايكر اي قوله ثلثة اشهر اذ لا شك في

ان الاعتداد بالاعترا اصله والاشهر خلاف منه انما يصار اليه عند عدمها فلا عوسجانه
وتعالي المصير اليه بطهر الحيض بل ان الحيض هو المراد بالاعترا في الابه وكونه بعد
الطهر بعد الحيض فالاعترا بعد الحيض انما هو لعدم الطهر احوال يقابلها الظهور في الظاهر
يعلم المصير الى الجلف بعد عرس ما شرع اصلا لا بعد شيء اخر يستلزمه فكان الاصل
ان يقال والاعترا بين من القرو فلما جاء تعالي لفظ الحيض مكانه وهو مشترك علم انه
لا فائدة انه هو **قوله** فرع تنقضي هذه الطلاق الماين والثلث بالوطي المهرمان
وطهارا هي معدة عالمها بحر منها خلاف ما لو ادعي الشبهة او كان منكرا اطلاقا فانها تقبل
العدة واذا كان منكرا حتى لم تنقض العدة ليس لها ان تطالبه بنفسه هذه العدة ولو طلقها في
هذه العدة لا يقع ويجل نجاح اختها **قوله** وان كانت لا يحصى لصغرمان لم تبلغ سن الحيض
على الخلاف فيه واقله تسع على المختار او كبريان بلغت سن الاياس وانقطع حيضها بعد ثلثة
اشهر لقوله تعالي والاي يسن من الحيض من نساكم ان اوتيتهن فعدهن ثلثة اشهر ذكر ان
بعضهم لما نزلت اية القرو قالوا افد علمنا عدة التي يحبس والى لا يحبس لا تدري ما عدها
فانزل الله تعالي هذه الابه والمعنى ان اوتيتهن في عدة التي لم تحض فلم يعلمها فانها ثلثة اشهر وقبل
ان اوتيتهن في الدم الذي من نراه من بلوت يسن الاياس هو حيض او فساد فعدهن ثلثة اشهر
قال المصنف وكذا التي بلغت بالنزول لم تحض باخر الابه يعني قوله تعالي والاي لم تحض يعني التي
لم تبلغ بالحيض بل بالنزول بان بلغت خمسة عشر سنة على قولهم وسبعة عشر سنة على قول ابي حنيفة
ومالك ولم تحض اذا طلعت فعدت بالاشهر ايضا ثم ان وقع الطلاق في اول الشهر اعتدت بالاشهر
هلا ليه اتفاقا وان وقع في اثنا الشهر اعتبر ظاهرا بالايام فلا ينعني الا بتسعين يوما عند ابي
حنيفة وعندهما يتكامل الاو لثنتين من الشهر الاخير والشهران المتوسطان بالاهلة والله اعلم
م لا يخفى ما في كلام المصنف من عدم التعريف فانه جمع بين التي لا تحض لصغرها كبري الاعتداد
سنة اشهر واستدل على ذلك بقوله تعالي والاي يسن الابه ثم خسر التي بلغت بالنزول ولم تحض
باخرها حيث قاله وكذلك التي بلغت بالنزول باخر الابه ولا يخفى ان اخرها اني قوله تعالي والاي
لم تحض هو المقيد للاعتداد ثلثة اشهر التي لم تحض لصغرها انما المقيد للاعتداد بها في التي
بلغت بالنزول والحاصل ان من كان طهرها اصليا فعدتها بالاشهر سواء بلغت بالنزول ولم تحض وان
استمرت لا تحض الى بلين سنة فعدها ثلثة اشهر او هي مرا هقه او لم تبلغ الى سن يحكم بالبلوغ فيه
على اختلافه فيه انه سبع او سبع والاول اصح وهو النسخ الي بكر محمد من الفضل لها اذا كانت مرا هقه
لا تعني عدتها بالاشهر بل بوقوعها حتى يظهر هل حبلت من ذلك الوطي ام لا فان طهر حبلها

فرع

اعتدت بالوضع وان لم يظهر بها لاشهر وسعي على هذا ان يحسب بالاشهر الى ه
وقفت ليظهر حبلها اذا لم يظهر فانه يظهر بعد الحمل ان تلكا لاشهر كانت في العدة
وقاية الامرا لها لم تدرو وجه عدتها حتى انقضت ولو حاضت الى بلغت بالشهر المراهقه
في اثنا الاشهر لثلثة اشهر فعدت العدة بالحيض هذا ومن ذكر انه يعتد بالاشهر
التي بنيت عادتها وهو ما يلغز فيقال مطلقا شابه تري ما يبلغ حيضا في كل شهر وعدتها
بالاشهر لكن في التحصن ليس عدتها الا بالحيض لكن لما بنيت عادتها جاز كونها اول شهر
او اخره فاذا قدرت بثلثة اشهر علم انها حاضت ثلثة حيض بغير خلاف الى لم تنفس
فانها ترد الى ايام عادتها جاز كون عادتها اول الشهر فتخرج من العدة في خمسة اشهر من
الثالث واعلم ان اطلاقها لا يقضي بثلثة اشهر في المختصا منه للناسية لعادتها لا يصح
الا فيها اذا اطلقها اول الشهر او ما لو طلقها بعد ما مضى من شهر قد رما يصح حبيته سعي
ان يعتبر بثلثة اشهر غير بان في هذا الشهر والوجه ظاهره وجب في التي بلغت ستا منه مثل
المختصا منه التي منلت عادتها ثلثة اشهر ثم اكر المباح لا يطلعون لفظ الوجوب على هذه
الصغيرة لا انها غير مخاطبة بل يقولون يعتد وفي المسوط قال بعض علمائنا في لا مخاطبة
بالاعتداد ولكن المولى مخاطب بان لا يزوجها حتى تنقضي مدة العدة مع ان العدة مجرد في
المدة فتبطل في حقها لا يودي الى توجيه خطاب الشرع عليها ولا يخفى ان القائل الاول
قوله سعي على انه يراها المحرمات او اكثر بغير الواجب فان قلت وعلى تقدير كونها معي المدة
التي ان فيها يجب الانتزوج فلا بد ان يخلق خطاب في الزوج بالمولى ليجعلها المدة كما قال
شمس لا يجهل لا سئلوا اتفاقا قوله الاول مخاطب المولى بان لا يزوجها فالجواب لا لمزنا فانا
اذا ملكنا بالها المدة فالمائة منها عدم صحة الزوج لاحطاب احد بل وضع المانع عدم
الصحة لو فعل **قوله** وان كانت حاملا يعني المطلقة فعدها بالوضع بالابه المذكورة وان كانت
امه واطلق فينشا ولحمل الثابت النسب وغيره فلو طلق كبري زوجته بعد الدخول لها فبات
بولد لا قل من سنة اشهر من العقد فعدها بوضع الحمل عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
بالحيض في رواية عنه وسنيس في سلة الصغير وفي المتنق اذا اخرج نصف البدن من قبل الرجل سوى الرجلين
او من قبل الاراس سوى الاراس انقضت العدة والمبدن من المكبر الى اليمين وفي الخلاصة كل من
حبلت في عدتها فعدها ان تضع حملها والموت في عنها اذا حبلت بعد موت الزوج فعدها بالاشهر
قوله وان كانت اي المطلقة امه فعدها حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامه بطلقان
وعدها حيضتان لان الرق مصنف وقد تقدم توجيهه في فضل المحرمات وغيره والختميه

كل

لا يتجزأ فكلت وثبوت الزيادة ضروري التكامل واجبه لان فيه تحقيق الواجب على ما تقدم
انفاؤه قوله اشار اليه عمر اي الي ان تكمل القابيه ضروري بقوله لو استطعت الى اخره اخرج
عبد الرزاق ثمانين حرج عن عمرو بن دينار انه سمع عمرو بن اوس الثقفي يقول اخبرني رجل
من قريظة قال سمعت عمر بن الخطاب يقول لو استطعت ان اجعلها حصة ورضا فعلت
فقال له رجل لو جعلها شهرا ونصف ففكك عمرو رواه الثاقبي في مسنده و ان اي شبه
في مصنفه ثمانين عن عبيد بن عمرو بن دينار ياتي سند عبد الرزاق به شبه ان يكون
سكوت عمر لعمد الالفاظ الى قوله لانه كان ينظر في ذات الاقراء العدة بالاشهر لا يكون الا
لمن ليس منها فتشورة الرجل في غير محل الحكم المذكور واما اذا كانت لا تحصى من صفراء وكبر
فقد لها شهرا ونصف لانه متجزأ فاسكن نصفه والمدة والمكانه وام الولد في الاطلاق في النسخ
كالامة قوله وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشرة ايام وكانت مدخولا لها او لاسلمة
او كناية عن سبعة اشهر او كبرية او ايسرة وزوجها عبد او حرا صحت في هذه المدة او لم تحسن
ولم يظهر جملها وعن بعض السلف عدتها خمسة عام و رخصة الاربعه الاشهر والعشر الايام
لغوله تعالى والذين يوفون نكحهم ويذرون اموالهم وصية الابه والجمهور على نسخها بالاشهر
اعني ما كان من وجوب الايام والابقاء الى الحول وقال الاوزاعي اربعة اشهر وثلث ليل فلو
في اليوم لها شجر اخذ من تذكرها لعدد اعني العشرة في الكتاب والسنة وهو قوله عليه السلام
لا تجل لامرأة يومين بالله واليوم الاخر ان تحب علي ميت فوق سنة الاعلى زوج اربعة اشهر وعشرا
عقب كون المدة والى والى والى قلنا الاستعمال في مثله من ذكره في الباب في يدخل ما بالايها
من الايام على ما عرف في التاذع حيث كتبت بالبابي مقال لسبع خلون مثلا و براد وكون عدة الايام
كذلك وان كانت امة فشهرا وخمسة ايام على وزان ما تقدم ثم ابتدا المدة من الموت وعن علي رضي
الله عنه من وقت عليها حتى لو ماتت في سفر فلم يبلغها حتى مضت اربعة اشهر وشهرا فمضت العدة
به كذا عند الجمهور وعند رضى الله عنه ٢ سنة حتى تمر عليها من حين علمت ان عليها الاحداد كما
مكنها اقامته الا بالعلم قلنا قصارا ان يكون كالحالة ولم تحب حتى مضت المدة تخرج اتفاقا عن
العدة على ان المقصود الاصل منها عدم الزوج وقد وجد ومضى العدة تابع لما سذكر ونحوها
على الكتابية تحت المسلم بوجه قوله وان كانت امة الموتى عنها حامل لا تعد لها ان تضع حرة او امة
كالمطقة والمشاركة في النكاح القاسد والوطي بشبهة اذا كانت حاملا كذا لاطلاق قوله تعالى
واولات الاحمال حليين ان يصح حملهن وكان علي رضي الله عنه يقول لا بد من الوضع والاربعه اشهر
وعشرو هو قول ابن عباس لان هذه الابه بوجب عليها العدة بوضع الحمل قوله تعالى فربما ينشهر

اربعة اشهر وعشرا فوجهها عليها مجمع احبا طار وفي موطاما لك عن سليمان بن يسار ان
عبد الله بن عباس وابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف اختلفوا في المرأة تنفس بعد زوجها
لمال فقال ابو سلمة اذا وضعت فاني بطنها فقد حلت فقال ابن عباس اخر الاجلين
فقال ابو هريرة انا حي بن ابي سلمة فاولوا كريبيا مولي ابن عباس الى ام سلمة زوج
التي صلى الله عليه وسلم بها لها عن ذلك فاجبرهم انها قالت ولدت شبيحة الاسلمة بعد وفاته
زوجها ليل فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد حلت فانكم من شيت
وفي الترمذي انها وضعت بعد وفاته بثلث وعشرين او خمسة وعشرين يوما واخرج الحاكم
عن ابن سعد قال اتجملون عليها التخليط ولا تجعلون لها الرخصة لتزلت سور النساء
العصري بعد الطولي يريد بالعصري بالها النبي اذا طلعت الشمس الطولي البقرة والمباهلة
الملاعنة كانوا اذا اختلفوا في شئ اجتمعوا قالوا لعنه الله علي الظالمين و قبل في شئ
في زمانا وقد ورد لفظ الملاعنة اخرجه ابو داود والنسائي وان ما حقه لفظ من شيا
لا عنه لانزلت سور النساء العصري بعد الاربعه اشهر وعشرا واخرجه الزاير لفظ
من شاحا لفته واسند عبد الله بن احمد بن حنبل في مسنده عن ابن ابي كعب قلت للنبي صلى
الله عليه وسلم واولات الاحمال اجملن ان يصح حملهن المطلقة ثلثا او المتوتى عنها زوجها
فقال هي المطلقة ثلثا والمتوتى عنها فيه المثنى من صباح وهو مذكور وقوله عمر رواه في الموطا
عن نافع عن ابن عمر انه سئل عن المرأة التي توتى عنها زوجها وهي حامل فقال اذا وضعت فحلها
فقد حلت فاخبره رجل من الانصار ان عمر قال لو وضعت وزوجها على سريره ولم يدر بعد
لحلت وفيه رجل مجهول وفي الصحيحين حديث عمر بن عبد الله بن الارقرانه دخل علي سبعة
مات الحارث الاسلمية فسالها عن حديثها فاخبرته انها كانت تحت سعد بن خولة وهو من بني
عامر بن لؤي وكان ممن شهد بدرا فموت في حجة الوداع وهي حامل فلم تلت ان وضعت
حملها فلما تملت من نفاسها تجملت للخطاب فدخل عليها ابو السائب بن يعقوب رجل من
بنو عبد الدار فقال لها ما لي اراك متجلمة لعنك ترجين النكاح والله ما انت ناكحة حتى
تمر عليك اربعة اشهر وعشرا قالت فلما قال لي ذلك جمعت علي ثيابي حين اسيت فاني
رسول الله صلى الله عليه وسلم سألته عن ذلك فاقضاني الى قد حلت حين وضعت حملي وامرني
بالزوج ان يذلي وكما كان الاعتداد بالوضع لا بتقيني لعدة الا بوضع الحمل فلو وضعت
ولد او في بطنها اخر له بنفس عدتها فوالها فاقضاني الى قد حلت حين وضعت برذول من
قال من السلف لا محل حتى تقضي مدة نفاسها فانهم اخذوه من قوله فلما تملت من نفاسها

قال لها اتكلم من شئت ورب الاحلال علي المعلي فبدر اي توقفه علي الطهر فينقيد به لكن
ما ذكرناه صرح في نوت الحبل بالوضع ولو تزوجت بعد الاشهر ثم ماتت بولد لا قبل منه
اشهر من المدة طهر فساد النكاح ولحق بالموت قوله واذا ورثت المطلقة في المهر من يتعلل بالمطلقة
اي ورثت التي طلقت في المهر من بان طلقها بغير رضاها بحيث صار قاروا مات وهي في العدة
فقد لها بعد الاجلين اي لا بعد من اربعة اشهر وعشرون ثلث حيس فلو تزوجت حتى مضت
ثلث حيس ولم تسكن اربعة اشهر وعشرون بقض عدتها حتى تسكنها وان مضت اربعة اشهر
وعشرون لم يقض لها ثلث حيس بان امتد طهرها كتمضي وان مكثت ثنتين ما لم تدر خل من الايام
معدن الاشهر اذا مروت هذا من فتر بعد الاجلين بانها بعد اربعة اشهر وعشرون فيماتت
تقصر اذا لا يمدد الا اذا كانت الاربعة اشهر وعشرون بعد من الثلث حيس وحقيقه الحال انه
لا بد من ان تدر بعد الاجلين وهذا الحكم ثابت في صور واحد هاهنا والثانيه اذا ما لم تزوجت او
زوجانه احد ان طالعته بان ومات قبل النيان فكل واحد من الاعداد بعد الاجلين ولو بين
في احدهما كان ابتداء العدة من وقت النيات والثالثه ام الولد اذا ماتت زوجها وسيدها ولم يدر
ايهما مات او لا وعلم ان بينهما شهرين وخمسة ايام فصاعدا او سبعاشر ايام فما بينه تعالى في المهر ذلك
الطلاق الطلاق البائن واحدة او ثلثا اما اذا طلقها رجعيا فعدتها عدة الوفاة تسوي طلقها في بر
او في صحته ودخلت في عدة الطلاق ثم ماتت الزوج فالحكم فكل ولا تدر بالانفاق **قوله** لا ي
يوسفان النكاح قد انقطع قبل الموت بالبائن ولونها ثلث حيس حكاه واما لم تدر عدة الوفاة
اذا انقطع بالموت وليس للبائن واما باقي في حق الارث لاجماع الصحابة رد القدر الذي هو الا
سنة والحكم بقا به في حق العدة فلا تتغير به العدة بخلاف الرجعي لان النكاح قائم من كل وجه
واما انقطع بالموت فحسب عدة الوفاة فيه **قوله** جميع بينهما اي من عدة الوفاة والطلاق ذلك
لانه انقطع بالطلاق حقيقه وبالموت حكاه اما الاول فنقضى المسئلة انه ابانها قبل الموت واعتباره
بحسب عدة الطلاق واما الثاني فلا اعتبار بقاها النكاح عند الموت فان نوريتها سلم ذلك ولا
لزوج عدة الوفاة ولازم اللزم لا يدر من نوريتها الا بعد عدة الوفاة لكن بقي قول اي
يوسف ان اعتبارها فاما لرد قصده عدم تزوجها عليه لا سلمه وان بقي في حق العدة وحوايه
ان الارث لا ثبت بالشك والعدة ثبتت فاذا بقي النكاح شرعا في حق الارث فلان يبقى في حق
العدة او يميح ان الاصل ان الشئ ما ثبت لارثه وهذا هو معنى قول المصنف احتياطاً **قوله**
ولو قتل على رده الي اخره جواب عن نقض عليه مقدور لاي يوسف وهو انه لو ارثت زوج المسئلة
فان او قتل على رده تدرته زوجته المسئلة وليس عليها عدة الوفاة بل الحيس لان زوال النكاح

في عدة الطلاق البائن واحدة او ثلثا اما اذا طلقها رجعيا فعدتها عدة الوفاة تسوي طلقها في بر او في صحته ودخلت في عدة الطلاق ثم ماتت الزوج فالحكم فكل ولا تدر بالانفاق

كان بالردة لا بالوفاة فكذا ههنا زواله بالطلاق لا بالموت فلا يجب عدة الموت فاجاب عن
حكم الاصل او لا فقال لا سلمه انه لا يلزمها عدة الوفاة بل يلزمها اليه اشار الرجعي وما ذكرت
منه ههنا هو علي الخلاف فلزمها الجمع بين المدة والحيس فلا يصح به الا لزامه ولين قلنا ان لزوم
الحيس نقاتي فالفرق ان نوريتها هو الحكم الثابت بغيره انه لم يعتبر النكاح شرعا قائما بالموت
لانه لو اعتبر كذلك لثرت اذ لا يرث المسلم النكاح فلو لم العلم باعتبار انشاد الارث الي وقت
حدوث الردة اعتبارا للردة موتا حكاه وقد تحقق هذا الموت وهما سلبان عنوانه زواله باملا
وبذلك السبب لونها العدة بالحيس فلا يلزمها عدة الوفاة **قوله** وان اعتقت الامة في عدتها
من طلاق رجعي سقطت عدتها الي عدة الحر بر من كل ثلث حيس لقيام النكاح من كل وجه
اي بعد الطلاق الرجعي فلما اعتقت والحال قيامه من كل وجه قبل ملك الزوج عليها والعدة
في الملك الكامل مقدرة شرعا بعد الحرار بر ثلث حيس كذا في الكافي ووضع في شرح الكافي
الطلاق مكان لفظ العدة فقال والطلاق في الملك الكامل بوجبه عدة الحرار بر ولا يخفى ان
الطلاق لم يحدث في الملك الكامل بل طرأ كمال الملك بعدة بالعتق للمهران جعل لبقائه الحكمي
حكم ايده وهو ممكن لو كانت اجماعية لكن هي خلافية وبقولنا قال الثاني في الاظهر
واحد واسحاق والحسن والسعي والصحاح وقال مالك وان تور لا تنكح عدتها في
الرجعي والبائن وعن الزهري وعطاء قتاده تنكح فلا بد من اثبات اعتبار بقا به كابتدائه
وجه قول مالك ان يحرر الطلاق فترسب عدة الاما وشرطها وهو رودة الطلاق علي
امة عقيب نكاح من اكد فلو وجبت عدة الحرار بر كان علي خلاف مقتضى السبب وتحقيق الجواب
منعنا بسبب العدة في كفيه مخصوصه فالنكاح مسبب للعدة عند الطلاق فقط لا تفدي كية
خاصة اذ لا يعقل تاثير النكاح في خصوص كية بل في مطلق الزهر فافا وتاسفا وتقدر
الكية بحكمة اخري سند كوها في عدة النكاح الفاسد وحسد سلم الوجه المذكور للاسقال
عن المعارض وقد صور الاسقال الي جميع كتابات العدة البسيطة وهي اربعة مودتها امة
صغيرة مكروهة طلعت رجعيا فعدتها شهر ونصف فلو حاصرت في انكاحها سقطت الي خييار
فلما اعتقت قبل مضتها صارت ثلث حيس فلو ماتت زوجها قبل انقضائها سقطت الي
الاربعة اشهر وعشرون **قوله** وان كانت ايسة فاعتدت بالشهور يمكن كون كان تامة يعني
اذا وجدت امراه ايسة فاعتدت بالشهور **قوله** ثم رأت الدم بعد انقضاء الاشهر اذ في
خلها سقطت ما مضى من عدتها وطهر فساد نكاحها البائن بعد تلك العدة حتى لو كانت حبلت
من الزوج الاخر انقضت عدتها ونكاحها صرحوا به ويندرج في الطلاق لا المقاض

وهو لا زل للعليل الذي ذكره في الكتاب بقوله لان عودها سطل الا بالاصح
ظهر انه لم يكن حلقا وعلله بان شرط الحلقه اي خلفه الاعتداد بالاشهر عند
محقق الا بالاصح وهو قوله تعالى واللايين من المحيض لايه والاياس لا يحصى
استداه العجز الى المات كالفدرة في حق الشيخ القاضي فاذا ظهر الدم ظهر عدم الحلقه
فظهر عدم انقضاء العده الا ان هذا موقوف على كون ذلك الدم حيا وليس هو بل انه
من مجرد وجوده لمواز كونه دما فاسدا فلذا قيده بقوله ومعناه اذ رأت الدم على العادة
لانه حينئذ يظهر في انه ذلك المعتاد وعود العادة سطل الا بالاصح ثم يفسر بعضهم هذا بان
تراه سائلا لثرا جعله احترازا عما اذا رأت بلة سببه ونحوها وقد رآه ايضا بان يكون احمر
او اسود فلما اصرنا واحضرا وترقبه لا يكون حيا ونهه من لم يتصرف فيه فقال ومعناه
اذا رآته على العادة الجارية وهو يقيد بها اذا كان عادتها قبل الا بالاصح فترآه كذلك
او علقا مرآته كذلك كان حيا مظهر ادم انقضاء العده بالاشهر ثم اطلق المصنف انقضاء العده
والاستنباط فامضى ثبوت ذلك سواء قلنا بقدر الا بالاصح مدة او لا وذكر في المحيط ان ذلك
رواين في روايه لا يقد برقبه ويا سها على هذه ان تبلغ من السن ما لا يحصى فيه مثلها فاذا
بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكمها يا سها فان رأت بعد ذلك دما يكون حيا على هذا الروايه
فيستل الا اعتداد تلك الاشهر ويظهر من ادالكاح وممكن كون المراد بمثلها فيما ذكر المالك في
تركيب البدن والسن والهرال وفي روايه يقد بخمس وخمسين سنه وهو روايه الحسن وعليه كثير
المحتاج وفي المانع وعليه القوي وعن محمد انه قد رآه في الروايات بخمس وخمسين سنه وفي غيرهن
ستين وعنه يسعين وبه قال الصغار وقال ابو الليث لو خاضت ثم انقطع منها الدم تصير
بستين سنه ولو كانت عادة امها وحواتها انقطاعه قبل الستين ما خد بعد ثمنه بعد الستين
لا ما خد بعد ثمنه وقال لا قطع فاذا رأت بعد ذلك دما لا يكون حيا كالدم الذي تراه الصغيره
التي لا يحضر مثلها وهذه العبارة تقيد انه لا يحتاج الى حكم القاضي بالاياس وكذا العبارة القائله
اذا بلغت المقد ربعي وانقطاع حيا حكمها يا سها فان رأت الدم بعد ذلك لا يكون حيا اما
تقتضي ان عند بلوغ المقد ومع الانقطاع حكمه شرعا وقبل يكون حيا ويطلب به الاعتداد
بالاشهر ويظهر من ادالكاح لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين اذا لم تر الدم بالاحتياط
والدم حيا بالنظر فاذا رآته فقد وجد المنس خلاق الاحتياط فيطلب كذا نقله بعضهم وهو يقيد
كون الخلاف انما هو على روايه القدير واما على روايه عدمه فلا خلاف في الاستقامه وفي العايه
مصرنا الى الاستصحاب على روايه عدم القدير ولو اعتدت بالاشهر ثم رأت الدم لا سطل الا

وهو المختار عندنا ثبت اختلاف المشايخ على الروايتين وفي بعض الجارات ما يفيد ان عدم
الاستقامه اذا حكم القاضي بالاياس وتقيدها بالاستقامه عدم حكمه به في الخلاصه نقل من
نوادير الصلاه عن محمد في العصور الكبره اذ رأت الدم مده الحيا فهو حيا من نقل قوله
ان مقالها محموله على ما اذا لم يحكمها يا سها اما اذا انقطع وحكمها يا سها وهي سبعين
سنه او نحوه فزات لا يكون حيا وقال بعده بخطوط وطريف القضا ان يدعي احد ان رأت
مناد الكاح سبب ثبوت العده بمعنى القاضي يحوز به بانقضاء العده بالاشهر قال وكان العدل
الشهيد يقتضي بانها لو رأت بعد ذلك دما يكون حيا بانقضاء العده بالاشهر ان
كانت رأت الدم قبل تمام الاشهر وان كانت رآته بعد تمام الاعتداد بالاشهر لا سطل الا كنه
وفي القاضي يحوز ذلك او لم يقص ثم ذكر الخلاف من يحا ميننا على ما قلناه من مجموع النوار لايه
اذا اعتدت بالاشهر وتزوجت ثم رأت الدم يكون الكاح فاسدا عند بعض المشايخ رحمهم الله الا
اذا قضي القاضي يحوز الكاح ثم رأت الدم لا يكون الكاح فاسدا ثم قال والاصح ان الكاح جاز ولا
يسترط القضاء في المستقبل العده بالحيا انتهى فيحصل في المسله اقوال على القدير وعدمه وهي
سبعين اذ رأت قبل انقضاء الاشهر وبعدها في الماضي والمستقبل قد رآه الا بالاصح ولا حكم
بالاياس ولا وهو ظاهر مختار المصنف من التصور والعليل لا ينقض مطلقا سقط كذلك ان رأت
قبل تمام الاشهر وان كان بعد ما فلا يطل فلا ينقض لا كنه قضي بالاياس ولا وهو قول الشهيد
تنتقض ان لم يكن قضي يا سها كما قلنا لا ينقض ان كان حكم يا سها وهو ان يدعي مناد الكاح سقط
بعضه وبانقضاء العده وينقض ان لم يكن حكم بالاياس والقول الصحيح في النوار لا ينقض في المستقبل
فلا يعتد بالحيا لا الماضي فلا يفسد لا كنه المباشرة عن الاعتداد بالاشهر واذا عرفت هذا فقول
المصنف هو الصحيح احترازا عن كل قول يخالف اطلاق الاستقامه مطلقا كان او مفصلا وبني محناه
على استراط محقق الياس لحلقه الاشهر المنس وان محقق الياس لا يكون الا باستداه الانقطاع
الى المات ولا شك في الاول لكن كون حقيقه موقوف على استداه الانقطاع لا اعلم فيه دلالة
سوي ما يوهو من لفظ الياس انه يقتضي ذلك ولا شك ان الياس من موقوف لا دلالة له في
الا اعتداد ان الشئ لا يقع ابدا اما انه يستدعي كون ذلك الاعتقاد علما حتى لا يسمو وجود
خلاف متعلقه فلا وكذا قد يحقق الياس من الشئ ثم يوجد وكثيرا ما يقال في الوقايع كنت ايسر
من كذا ثم وجد منه فانما استدعي حيا له وكونه بان سجد من الحيا وعدمه ينبغي تحايل وجوده
في باقي العمر لكبر السن كاف فيه وعلى هذا اذ رأت بعد الا بالاصح لا ينقض ما ينبغي ولا يفسد الكاح
المباشر من الاعتداد بالاشهر لو قومه معتبر الوجود شرطه وينبغي النظر بعد ذلك في انه هل سقط

في رواية

فيما سبق فلا يعتد الا بالحض يكون هذا ما صححه في مجموع النوازل او لا يفتقر كما قبل
ايضا لقوله الصغار وغيره وهو يبنى على النظر فيما يترجح في هذا المثل بعد الاياس هو
ام دم وصاد ولا يعلق له بالقضاء الا يياس وعنده اذا القضا لا يرفع وجود الحيضات في
المستقبل والوجه يقتضي الخلاف في المستقبل فلا يفتقر ما مضى لوجود الشرط وهو الاياس
لوجود حبه وهو لا يقطع في سنة وهو الذي يوجب فيه ارتفاع الحيض وهو الجنس الحيض
وعده محال كونه امتدادا للظهور ولا يميز في المستقبل الا الحيض ليعتد له الامتداد خارجا عن الزوج
على غير وجه الفساد بل على وجه المعتاد وقد علمت ان الاياس لا ينافيه فاذا احتقن الياس بمحض حكمه
واذا احتقن الحيض بمحض حكمه وانه اعلم واما كون العجز المستد او شرط في الشرح الثاني فلا يسلو مثله
في الاياس اذ لا ملازمه بينهما حيث شرعا والمسألة بضميمة لا قياسية بل تعاليم على اعتبار الاعتداد بالاشهر
عند الاياس فقد وجد متباين الاعتداد بها بالنظر ثم زال الاياس فثبت الاعتداد بالاقرب بالنظر **قوله**
ولو كانت حصة من ايسر بان لمعت من الاياس عند الحيضين وانقطع او انقطع عندها في سبب محض
فيه امها واخوانها على ما ذكر الفقه وقوله يخرج من الجمع من البدل والمبدل هذا التعليل هو المقيد للكون
المراد من قوله تعذر بالشهر والظاهر ان الفقه العدة بالشهر وادرك عليه ان المتوهم اذا سبقه حدث
في الصلاة والامام ومضى وكذا الوصل اول صلوة بر كوح وسجود ثم عجز جاز له البناء بالايام وفيما
بدلان اجيب بالمنع فليس الصلاة بالتم بدلا عنها بل الوصل الرب خلف عن الماء والطهارة به حلقها
بالماء والجمع ان يجمع من الماء والراب والماء في رفع حدث واحد وليست هناك دليل لرفع الحدث الاول
بالماء ورفع الثاني بالراب ولا الا بما خلف عن الاركان بل انه موجود فيها وزيادة ولكن مستقطعة بعض
مالا يقد ر عليه للعدو ونفى البعض عن حاله وبعض الشيء لا يكون خلفا من اجل لوجوده معه فيستلزم
كونه خلفا عن نفسه فانما يكون الخلفه شي اخر **قوله** والمنكحة نكاحا فاسدا وهي المنكحة بغير شهود
ونكاح امراء الغير ولا علم للزوج الثاني بالها من وجه فان كان يعلم لا يحل له بالادخول حتى لا يحرم
على الزوج وطبها لانه ربي واذا ربي بامرأة حل لزوجها وطبها وبه يعني كذا في الخبر ونكاح المأمر
مع الطهر بعد الحمل فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لما في الموطوءة لشبهة كالتى رقت الى غير
زوجها والموجوده ليل على فراشه اذا ادعى الاستبراء **قوله** عدتها الحيض في الفرة الثانية
بغير من القاسم وعمرها الواجب على ترك وطبها والموت اي موت الرأى وذلك لقوله تعالى والذين
يوتون نكحهم ويدرؤن ازواجهم على اسم الزوج انما يقع على المذموم نكاح صحيح فالعدة في حقهما
للعرف لا لاطهار حطر النكاح باطهار النكاح على رواله غير ان القاسم ملحق بالحيض فتعذر البراءة
منه يجب ان يكون على الوجه الذي هو ثابت في الصحيح فلا يثبت ثلث حيض ولم يكتف بواحدة كما

في الاستبراء وانما وصفت في الصحيح ثلثا لان المقصود فيه التعرف على وجه الاحتياط وحسن
الحامل ما يجوز لانه محقق فيه فلا يقوى طن الفراع مرة لجواز كونه حياصا مع الحمل عند
من يقوله به واستحسانه معه عند ناوغا به الامرانه مخالفة للعادة بخلاف ما اذا كبر
في الاشهر فانه يصحف بخلاف الحمل معه لصحة بخلافه العادة كثيرا بالحيض والاستحسان
مع الحمل بالنسبة الى مخالفتها قليلا وهو ثبوت الحمل مع الدم مره بخلاف الاستبراء فان التعرف
مقصود فيه اعلى هذا الوجه فانه لم يمحض له الا يرى انه يجب باستحداث الملك من المرأة تعرضا
بذلك ان فيه شائبه التعبد **قوله** واذا مات مولي او المولد عنها او اعفها بعد نكاحها حين
فان لم تحض ثلثة اشهر يعني اذا لم يكن حاملا ولا تحت زوج ولا في عدته فان كانت كذلك
بعد نكاحها لم يصح الحمل في الاول والثاني والثالث لا تحب عليها عدة المولي لعدم ظهوره فترس
المولي ولو مات زوجها ومولاها ولا يدري ايتها اوله فاما ان يعلم ان من مومها اقل من
شهرين وخمسة ايام كما بنا ما كان ذلك من يوم الى شهرين واربعه ايام او يعلم انه شهران
وخمسة ايام فاما عد او لا يعلم كمن بينهما ففي الاول تعتد باربعة اشهر وعشر لانه ان كان
موت المولي او لا فعدة منه لاهلها ذات بعل ثم موت الزوج بعده وهي حرة موحبة لبعدها
اشهر وعشرون ان كان موت الزوج او لا لزمها شهران وخمسة ايام ثم موت المولي قبل تمام عدتها
موجب للعنف غير موجب للعدة لانه لا يعتد به ولا لغيرها لانه لا يعتد بفرقة الزوجي فثبتها
لعدم وجوب العدة من جهة المولي ودارت في الروح من ثلثها اربعة اشهر وعشرون اشهر
وخمسة ايام فوجب الاحتياط فلزمها اربعة اشهر وعشرون في الثاني يجب ان تعتد ما بعد
الاحليل يعني يجمع بين اربعة اشهر وعشرون ثلث حيض لان السيد ان كان مات او لا ثم مات
الزوج فعليها اربعة اشهر وعشرون فلما قلنا وان كان الزوج مات او لا فعدها شهران وخمسة
ايام ثم موت السيد بعد نكاحها موجب عليها عدة ثلاث حيض لانه بعد انقضاء عدة الزوج يعني
بقدر عدتها اربعة اشهر وعشرون على قدر عدتها شهران وخمسة ايام وثلاث حيض فلما لم
يعلم الواقع كان الاحتياط بان تعتد باكثر ما يلزمها وفي الثالث كذا عندنا لاحتمال كون الواقع
على الوجه الذي ذكرناه وعند ابي حنيفة تعتد باربعة اشهر وعشرون فقط لاحتمال ان الزوج
هو المتأخر ولا يعتبر فيها الحيض لان سبب وجوب العدة للمولي وهو ظهوره فرائده لم يوجد
والاحتياط انما يكون بعد ظهور السبب لانه العمل بالقوي الدليلين ولا يخفى انه مشترك لا لازم
قوله وقالنا لثاني خمسة واحدة وهو قول مالك واحمد وقوله ان عمر وعائشة السعيدة وعن
نا المسيب وابن جبير وابن سيرين ومجاهد والزهرى والاوزاعي واسحق انها تعتد باربعة

اشهر وعشر قولنا قول عمرو وعلي وان سجد وعطا والنجي والثوري وعند الطاهرية لا
استبرأ على امر الولد وتزوج ان شئت اذ لم تكن حاملا وهذا بناء على عدم اعتبارهم القياس
الا القياس هو المحكي عندنا بدلالة النص وعند غيرنا مضمون ما هو افقه وهذه المسئلة قياسية
ولا شك انه محقق بموت المولي وعقده كل من امر من زوال ملكه المين وزوال الفرائض فقاموا
على الاول هكذا ترى حب زوال ملكه المين فيقدر بحينه كالاستبراء قلنا ترى حب زوال
الفرائض بقدر ثلث حبس كالترخيص في الطلاق وهذا الدخيل لان العدة لها احتياط في اثباتها
فالقياس الموجب للاكثر واحب الاعتبار على ان التحقيق انه لا معارضه بينهما في احباب الزايد
على الحينه وذلك لان نفي وجوب الرأيد على الحينه ليس مقتضى قياس الاستبراء بل مقتضى القياس
ليس لا تعد به حكم الاصل وهو وجوب الترخيص حقيقة فقط وعدم وجوب الزايد بالعدو الاصل
لا انه معناه فان اثر العلة فيه وفي كل قياس اما هو في تعديه حكم الاصل لا في غيره سفي ولا اثبات
ثم لا يجب ذلك الغير لعدم الدليل المقتضي لوجوبه فاذا علمت هذا فاحباب الرأيد على الحينه
القياس الذي يحياه ولا يقتضي فيه ما عتوه فيلزم احبابه عن المعارض وعلى هذا التحقيق للمعارضه
انما ثبت من كل قياسين اذ لم يكن موجب احدهما بعض موجب الاخر وحسب بطريق اللزوم
لما قلنا من انه ليس من مقتضى العلة المقر من غير حكم الاصل ينفي ولا اثبات فاذا كان في الفرع
معان بلا مانع احدهما يقتضي فيه حكما وجوديا والاخر غيره بالظن فانه يلزم من اعتبار احدهما ثبوت
حكمه ويلزم من ذلك اسفا حكم الاخر اللهم الا ان يجوز القياس والتحليل لنفي حكم فان النفي حينئذ
معناه وفيه ظلم في الاموال ومن اختاره شرط كون العلة امر اعدى به المحققون على بعية بالعدو
لا بوثقيا وما وقع في الفقه باظهاره التحليل كقول محمد في عدم الحبس في موضع كانه لم يوجد
عليه المسلول ونحوه فانما حققه بناء الحكم على العدم الاصل بناء على انه لم يعلم من الشرع ما اعتبر
به الحكم الا ذلك وهو مشتق في تلك الموردة بمعنى المنساي يبقى على عدمه الاصل لانه الحاق
بمؤثر خلاف ما اذا كان موجب احدهما بعض موجب الاخر كما نحن فيه فان المجامعين ينظران على
اثبات ذلك البعض وينفرد احدهما باثبات امر اخر ليس فيه مقتضى الاخر **قوله** واما ما فيه خبر
ومجاهد عنه روي ان ابي شيبة في مصنفه شاعبي بن يونس عن الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير ان
عمرو بن العاص امره بالولد اذا اعتقته ان يعتد بثلث حبس وكتب الي عمر ورضاه عنه فكتب بحسن
روايه فاما انه قال في الوفاة كذا فانه اعلم وليس يلزم من القول بثلث حبس في العتق من شخص
قوله به في الوفاة الا يري الى ما ذكرناه عن عمرو بن العاص انه قال لها في العتق وروي عن جابر في
صححه والحاكم ومعه من تبعه عن عمرو بن العاص قال لا تليقوا علينا سنة نبينا عدة ام الولد

عنها زوجها اربعة اشهر وعشر لكن قال الدارقطني وقبضه لم يسمع من عمرو
فهو منقطع وهو عندنا غير صابر اذا كان قبضه ثقه وقد اخرج ابن ابي شيبة
عن الحرث عن علي وعبد الله قال بثلث حبس اذا مات عنها نفي امر الولد واخرجه
عن ابراهيم النخعي وابراهيم بن الحسن البصري وعطا فعلى هذا يفرض العقل عن ابن سيرين
والحرث ضعيف الا ان غالب نقل المذاهب فلما اختلفوا عن مثله والمحقق لها مختلفة
من السلف وهو راجع الى اختلاف الراي وقد ينشأ ترجيح ملوا فقه رابعا **قوله** واذا
مات الصبي عن امراته ولها حبيل احتراز عما اذا مات وطهر لها حبيل بعد موته فانها تعتد
بالشهور وانما قائم معرف ذلك ان تضع لاقل من ستة اشهر من موته في الاصح فاذا
وضعت كذا لك انقضت عدتها عند اي حنيفه ومحمد فان وصفت له ستة اشهر من موته
فاكثر لم يكن محكوما بقيامه عند موته بل بحدوثه بعده فلا يكون بعد بر العدة بالوضع
عندها بل بربعة اشهر وعشر اتفاقا وقبل المحكوم بحدوثه ان تله لاكثر من ستة
من موته وفيما دون ذلك يكون الانقضاء بالوضع وليس بشي لان القدر بالحدوث اكثر
من سببين او يستثنى كوا مل ليس الا للاحتياط في ثبوت النسب ولا يمكن ثبوت في الصبي
فلا حاجة الي تأخير الحكم بالحدوث الى الستين **قوله** وقال ابو يوسف عدتها اربعة اشهر
وعشر وهذه رواية عن ابي يوسف اذ لم يحكم في الظاهر خلاف ولم يذكر محمد ولا جامع
قلامه الحاكم وقول غير الاسلام وهذا يعني الاعتداد بوضع الحمل استحسانا من علمائنا
يدل عليه فانما هي رواية عنه وكذا قال شمس الامية وعن ابي يوسف ان عدتها بالشهور
وهو القياس وهو قول زفر السهي واذا قال ابو يوسف في المطلقة جات بولد لاكثر
من ستين يعتد بوضعها مع انه سفي النسب ومحكوم بحدوثه فكيف يقول في المحكوم
بقيامه عند الفوت لا يعتد بوضعها فانما هي رواية شاذة وهو قول مالك واحمد وهو
روايه عن ابي حنيفة ثم يجب كون ذلك الصغير غير مراهق اما المراهق فيجب ان ثبت
النسب منه الا اذا لم يمكن بان جات به لاقل من ستة اشهر من العقد وعلى هذا الخلاف
اذا طلق الكبر امراته فاته بولد غير سقط لاقل من ستة اشهر من وقت العقد بان
زوجها حاملا من الزنا ولا يعلم الحال ثم وضعت كذا بعد الطلاق يعتد بالوضع
عندها وعندهم لا اعتبار به وانما قلنا ولا يعلم لصحة كونه على هذا الخلاف لانه لو
علم لم يبع العقد عند اي يوسف لانه يمنع العقد على الحامل من الزنا بخلاف ما اذا لم
يعلم فانه وان لم يصحح لكن يجب من المولي فيه العدة فانه يشبهه فيقع الخلاف في انها

بالوضع او بالاشهر وحاصل متمسكها القياس على الحادث بعد موت الصغير هكذا حمل سني
النسب فلا يعتد بوضعه كالحمل الحادث بعد موت الصغير ولها الطلاق قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن من غير فضل من كونه منه او من غيره ولا لها اي عدة الوفاة
في حق الحامل وقت الموت مقدرة بوضع الحمل في اولات الاحمال لا تعرف فراغ الرحم لغيرها
اي لغير عدة الوفاة بالاشهر مع وجود الاقرار لكن لقضاء النكاح وهذا المعنى هو قضا
حق النكاح بتحقيق في البني وان لم يكن الحمل منه كما يحقق في الكبير والنسب منه ويخص هذا
الوجه انه قياس وجه الصغير الحامل وقت موته بغير ثبات النسب على وجه الكبير الحامل
وقت موته ثبات النسب في حكمه هو الاعتداد بوضع الحمل بجميع انه لقضاء النكاح اظهار الخطر
مقرر ضامه لا لغير الفارق وهو وصف ثبوت نسب الحمل وعدمه ودليل الاشارة الى الاشهر
ما ذكره من صورة القياس فان حقيقته ليس الا في الحكم لشيء العلة المساوية وهي ثبوت نسب الحمل
فانه المعتبر على مساوية للاعتداد بالوضع وهو منتف في الخلافة فينتفي الاعتداد بوضع الحمل كما
اسمي في الحامل بحادث بعد موت البني وعن منحنى عليه فضلا عن مساواته لكن لا ينبغي ان يكون
الاعتداد بالوضع ليس الا لقضاء النكاح ممنوع بل لذلك وليتنبأ الفراق لتمكين من النكاح وقد مرنا
ان شرعية نظر من الامر من فقد يتفرد احداهما وقد عرفت ان لا ولي عدم التعرض للبيعي ويكفي كون العدة
مطلقا للقضاء فانه اذا ثبت امر اللام ثبت نظر خصوصياته فيثبت كونها بوضع الحمل للبني ايضا واعلم
ان قولنا في حقيقته ومحمد في المسئلة الذي استبعدنا بها قولنا في يوسف اعني المطلقه اذ احاطت بولادة
من سبب ان عدتها منقضية من شهر على الوضع فيرجع بنقضها ان كانت تحملها اثناء الحادث
وهو الحمل الحادث الي اقرب زمانه **قوله** بخلاف الحمل الحادث شرع يفرض بين ما قاموا عليه
في العورة من محل الخلاف والحاصل انه تعالى انما شرع العدة بوضع الحمل اذا كان الحمل ثابتا لحال
الموت وان كان لفظ الابه مطلقا يخص العقل للعلم بان حال الموت حال زوال النكاح وعندئذ يتم
النسب الموجب للعدة فلا تثبت العدة اذ ذاك والعرض من الاحمل جديد ليثبت بالوضع وعدمه كان
اضار فبار الحمل عند الموت وعدمه للاعتداد بالوضع او بالاشهر من ضرورات العقل بعد العلم
بأذكرناه بعد عدمه والعرض من العدة ثبت لا يتوقف فانما تثبت بالاشهر وهذا الزم ان مراد
الابه باولات الاحمال اولات الاحمال حالة الفراق **قوله** ولا يلزم امرأة الكبير اذا حدث
بالحمل بعد موته بان حات به لا فكر من سبب مع حدوثه في نفس الامر حيث اعتد بالوضع لا
بالاشهر مع فرض حدوثه في نفس الامر واحاط بمنع الحكم بحدوثه فانه محكوم بثبوت نسبه شرعا
وذلك سكرم الحكم بقيامه عند الموت والاصل التوافق بين الحكمي الواقع الا ان يحقق خلافه

مدان

موجب كونه قايما عند الموت خفيفه وحيا حتى لو ولدته بعد الحولين حتى يضمن بحدوثه
كان الحكم ان يعتد بالاشهر وعند التامل لا معنى للايراد المجاب عنه بما ذكر اصل **قوله**
ولا تثبت نسب الولد في الوجهين اي في الحادث بعد الموت وغيره لان البني لا مال له
فلا يضمن منه العلوق وقوله والنكاح بقوم مقامه اي مقام العلوق في موضع المصير
لان الشيء انما يقدر بقدره اذا امكن بقومه تحقيقا **قوله** واذا اطلق الرجل امراته في
حاله الحيض لم يحتسب بالحيضه التي وقع فيها الطلاق لان العدة ثلث حيض كواحد لانه
سما لا سري في ثلثة قرو وقوله عليه السلام وعدتها حيضتان **قوله** واذا وطئ العدة
شبهه من احسن او من الزوج ووافقا لما في في احد قوله فيما اذا كان الواطي المطلق
والواطي شبهه بتحقيق بغير منها التي زفت الي غير وجهها والموطوء للزوج بعد الثلث
في العدة نكاح قبل زواج اخر وفي العدة اذا قال طنت الها غل لي والتي طلقها بالكنية
م وطئها في العدة او كانت في عدة فوطئها اخر شبهه او في عصمه فوطئها اخر شبهه ثم
طلقها الزوج في هذه يجب عدنان وسد خلان وهو قول مالك وعدمه قول السافعي
واحد رحمهم الله وما في الغاية من ان الشبهة في المطلقه الطلاق ثلث في الفعل والشبهة
في الفعل لا تثبت النسب بالواطي وان قال طنت الها غل لي واذا لم تثبت النسب لا يجب العدة
سيالي رفعه في كتاب الحدود ان شاء الله تعالى ثم معنى المداخل جعل المرء في عهدهما حتى لو كانت
وطئ بعد حيضه من العدة الاولى فغلبها حيضتان غامها وتحتسب بهما من عدة الماني
ولآخر ان يحط بها اذا انقضت عدتها من الاول لاها في عدته ولا يحط بها غيره فان كان
الاول طلقها رخصا فله ان يراجعها اذا شأ ثم لا يقربها حتى ينقضي عدتها من الاخر وان طلقها
بائنا لم يس له ان يحط بها بعد وجوب العدة عليها من الماني حتى ينقضي عدتها منه وكذا اذا كان
العدنان بالشهور قالوا والخلاف بين علي ان ركن العدة ما اذا فعدت الشافعي لغير النفس عن
الحرمان في مدة معينة فاذا وجب كف عنها في مدة سبب وكف عنها كذلك سبب اخر لا بد احداث
لان هذا التلف عبادة والعبادات لا تدخل انما المداخل لا يوا بالعقوبات الا يري ان
الكفر من وجب عليه عن الشهوتين في يوم سبب م وجب مثله سبب اخر لا يخرج عن عهده ذلك المصير
يوم واحد وعند الركن نفس تلك الحرمان الثانية في تلك المدة ويمكن اجتماع حرمان في الشيء الواحد
كالخروج والزوج مما نحن فيه في زمانا واحد باسباب مختلفة كرمه الحر المحلوف على عدم شربها
فانما الصابم ويخوذ ذلك ومعنى العبادة تابع بدليل انها سبب يدون عليها ومع تركها الكفر ويحتمل
بستان الظاهر بقوله لا شك انه ثبت عند سبب العدة امور هي حرمة الخروج وحرمة

الزينة وحرمة الزوج في هذه معبودة تنهي هذه الحرمات بانتهائها ووجوب التبرع في
تلك المدة ايضا ثابت بقوله تعالى والمطلقات تبرعن مع ان هذا الوجوب لا بد ان ثبت
لازما للحرمه بادنى تأمل ومعلو الوجوب ليس الا فعل المكلف والتبرع وان كان لا يتطرق
من افعال النفس فان اردنا تفصيله لم نرا سببه من كونه ترك تلك الحرمات الى انقضاء المدة
وترك التي لا يخرج عن كونه كف النفس عنه او حبسها من ظن المقابله من الكف والترك بعد عن
الحيض وحسد يكون حاصل تبرع فيها عن تلك الامور لانه طلب كف عنها كما جعلوا وادروا
البيع بها عنه فالثابت بحرمة هذه الامور ومن المعلوم ان لزوم الكف لا سعلن بالمراه الا عند
عليها بالسبب اذ المكلف بالمقدور ولا قدرة بدون العلم بفحكم هذه المقدمه وهي ان الحكم انما
ثبت في حق المكلف باعتبار علمه بالسبب والمقدمه القابله ان الحكم المقيد بمدته سمي باسمها
لزم بها اذ لم يغل بالطلاق حتى ثبت العده خرجت عن العده غير انما لان الثابت في حقها لم يكن
حكم الخطاب بل غاية اصل الوجوب ثابت بالسبب ولا طلب في اصل الوجوب على ما عرف او
علمه لم يتركه اي لم يترك من الخروج والنكاح حتى انتهت الى حد الرنا الى ان تمت المدة خرجت
من العده انما فلا يكون انقضاءها بلا علمها ومع تركها الكف دليل على ان معنى العباده تابع
قال المصنف بل الدليل على ذلك تحققها في حق من لا يصح العباده منه فلا يجب عليه كالحجوه والمؤبر
فعلم ان ضمن العده في الشرح بالاماله انما هو يعرف فراغ الرحم ولاظهار خطر النكاح والبيع
فقد تضمنت كاي ذات الامراه قد لا كاي الالويه والصغيره ومعنى العباده تابع وهو كالمقارنه
المتناره نفسها عن مطلقات ذلك الحرمات فلا شك ان العده تطبق على كل من تلك الامور ما على
التبرع ففي قولنا وحيث العده ونحوه واما على نفس المده ففي نحو قولنا انقضت العده وما سلك
ايجابا واما على نفس الحرمات فنعر من دعوانا انما الركن لكن الثاني في بيان ان سمي لفظ العده
في الشرح ما اذا الذي بعده حقيقه نظم كتاب الله تعالى وهو قوله عز وجل بعد ثلث اشهر انه
نفس المده الخاصه التي جعلت الحرمات فيها ونقيدتها بها لا الحرمات النابتة فيها ولا وجوب
الكف ولا التبرع وقوله تعالى تبرعن مع ان يقيد لزوم التبرع لانه سمي لفظ العده وقد قلنا
ان تلامن الامور ثابت عندنا غاير السبب والطلاق لان ليس فيه واما قوله تعالى اجعلن ان يصون
جلهن حتى يسمع الكتاب اجله فاذا ملعن اجلهن فالاجل ما كان من المده لتأخير ما ثبت عند مضيه
كالطالبه في الدين ثم ان ثبت معنى هذا الاجل حل النكاح والخروج فكون الثابت قبله حرمتها
فلا دليل فيه ابع الا على مجرد الثبوت وهو لا يستلزم كونه الركن كما قلنا في التبرع واما وصف
العده بالوجوب في قولنا العده واحبه وحيث فانما نصي ان المراد بها فعل كالتبرع والكف وهو

لا يستلزم

لا يستلزم كونه المفهوم الحقيقي الا ظاهرا وذلك لولم يعارضه النظر القراني فتلخص
انه يجب كون سمي العده المدة الخاصه التي تعلقت فيها الحرمات عند الحل وحسب بقوله
لا يلزمنا الخلاف في تد اهل العده من علي كون ركن العده الكف او الحرمات بل يصح
مع الاتفاق على انها المده حقيقه وذلك لان العده حسمه تعلقت فيها الحرمات يجب
كف النفس عن معلقاتها فتدخل العده من يستلزم تد اخل تلك العبادات الواجبه فيها
لان تد اخلها واللازم متحد حسمه وهو امتناع تد اخل العبادات سواها لا زنا لا تد اخل
العده او كان حين تد اخلها فلهذا والله اعلم اقتصر المصنف عن كون المبنى ما هو والدفع
على هذا المقدير ان الكف الواجب لم يجب بحقيقه على وجه العباده بل مطلقا اذ لا دليل
بوجوب كونه وجب ايجاده على ذلك الوجه بل الدليل قائم على عدمه للاتفاق على ان المبالغة
العاقله لو دفع الكف منها بغير نية بل اتفاقا او لغرض مباح حتى انقضت المده لم يحكم بكونها
اشتم مع انه لم يحسم العباده لعدم نية الاحتساب لله تعالى فعلم انه لم يجب على انه عباده
نظم قوله عرضيه ان يصير عبادته فان البالغه العاقله اذ اكفت نفسها عن الخروج وغيره مع
فروغ النفس لذكر احتسابا لله وقصد الطاعته وقصد ذلك عبادته لله تعالى لانه يجب ايقاعه
كذلك **قوله** والمعتده من وفاة اذا وطب بشبهه بعدد الشهور وحسب ما تراه من الحيض
فيها فلو لم ترفنها ما يجب ان يعتد بعدد الاشهر بثلث حيس **قوله** وابتدأ العده في الطلاق
عقب الطلاق لان سبب وجوب العده الطلاق فما هل فقد قدموا ان سببها النكاح والطلاق
شرطان الاضافه في قولنا عده الطلاق الى الشرط الاول ان يقال ان عند الطلاق المو
سم السبب ويستعقبهما من غير فصل يكون مبدأ العده من غير فصل بالضرورة **قوله**
ومشائنا نعتون في الطلاق ان ابتداهما من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعه بان
سواضعها على الطلاق وانقضاء العده ليصح اقرارا لم يبرهن لها بالدين او بتواضعها عليه
ليتزوج احتيا او اربعا سواها واذ كان مخالفا لهذا الحكم وهو نذهب الالهيه الاربعه
وجوهها العجابه والثاني من هذه التهمة فينبغي ان يتحري به محال التهمة والتأثر الدين
هم مظاهرها ولذا فصل السعدى حيث قاله ما ذكر محمد يعني من ان ابتدأ العده من وقت
محوه على ما اذا كانا متفرقين من الوقت الذي اسند الطلاق اليه اما اذا كانا معينين والكتاب
في فلاما ظاهرا فلا يصح ان في الاسناد قال محمد وعلي هذا اذا فارقتا زمانا ثم قال لها
كنت طلقك منذ كذا وهي لا تعلم بذلك يعيدق ويعتبر عدتها من ذلك الوقت ثم لا يجب
عليه نفقه ولا سكنى لا عزائها بالسقوط وعلي قوله هو لا سعي لا يجعل له التزوج باختها

تد اخلها

واربع سواها وعرف ان تقييده بالامراء يفيد ان الطلاق المقدم اذا ثبت بالبينه معني
ان تعبير العدة من وقت قامت لعدم التهمة لا يثبتها بالبينه لا بالقرار وان سقطت البينة
والسكنى على هو لا انما هو اذا صدقته اما اذا كذبته في الاسناد فلا وكذا اذا قال المذكر
والحكم في العصول المثلث على قول المشايخ ان العدة من وقت الاقرار ولا يصدق في
الاسناد المراد من قوله ومشايخنا مشايخ بخارا وسمرقند واقتصار النهاية والدرية
على قوله عن مشايخ بلخ غير حيد ثم فيه ترك لشرح الكتاب وان كان غايبا فانها موتة او
طلاقة لمدة بمعنى ما العدة فلا عدة واذا اشكك في العدة اعتدت من الوقت الذي تثبت
فيه موته ولو جعل امر امراته بيدها ان ضررها فضرها فطلعت نفسها فانكر الزوج الصريح
فاقامت البينة عليه ونفي القاضي بالفرقة فالعدة من وقت القضا او من وقت الصريح
ان يكون من وقت الضرب ولو طلقها وانكر فاقامت البينة ففرض الطلاق فالعدة من وقت
الطلاق **القضا** او عزم الواطي بان اخبرها انه ترك الوطى فان الاخبار امر ظاهر
فيدار الحكم عليه اما اخر الوطيات لا يحل لاحتمال وجود اخر بعده وفي الخلاصة والمصاب
المنازكة في النكاح الفاسد بعد الدخول لا يكون الا بالقول كقوله تركت وما يقوم مقامه
كتمتها وخليت سبيلها اما عدم الجحى فلا اذا الغيب لا يكون منازكة لانه لو عاد يعود ولو انكر
نكاحها لا يكون منازكة **قوله** ولنا ان كل وطى وجد في العقد الفاسد بحري بحري الوطية
الواحدة لا استناد القل اي كل الوطيات الي حكم عقد واحد وهو شبهه النكاح الصحيح وهذا اي
لا اعتبار القل واحد الكسفي مهر واحد فلو لم يعتبر كذلك تعدد الوطى لما عرف فقيل المنازكة
او العزم لا يثبت كل الوطيات لحوازم غيره فلا يثبت العدة لكن حقيقة كلام زفرانها اذا
بعد الوطى اي وطى كان قبل التفرق نلت حيزا انقضت عدتها وحلت للارواح فاذا تزوجت
ظهر ان ذلك كان اخر الوطيات وان كان وطى بعد ذلك عاد هذا المقدر فنقول ان تركها
حتى حاصت لنا الى اخره ولو حاصت حيزه بعد وطى بر قال عزمته على تركها احتسب بذلك
الحيزه عزمه من العدة فتزوج بعد حيزتين اخرين وعندنا لا يحتسب بها ولان التمكن
الوطى على وجه الشبه بسبب ذلك العقد اقيم مقام حقيقة الوطى لحفا الوطى وسير الحاجة
الي معرفة الحكم في حق غيره اي غير الوطى وهو حلها للارواح والجحى لا يعرف الحكم واذا اقيم
مقام حقيقة الوطى لا يثبت العدة مادام التمكن على وجه الشبه فانما لا يسقط التمكن كذلك
الا بالتفرق او بالمنازكة من غير فلا يثبت العدة الا بعد ما احتار ابو القاسم الصغار قول زفر
ومعنى ما قدمنا في باب المهر من قول طابعه من المساح وهو الوجه انها لو تزوجت عالمه بانها

المهر معدوم

حاصت ثلث حيز بعد وطى كان صحيحا فيما بينهما ومن الله تعالى انما اشترط كونها
بعد التمكن في القضا **قوله** فالقول قولها مع البين لا بد ان يكون محل هذا اما اذا
كذبها مع كون المدة محتمل انقضائها على الخلاف الذي قدمناه وهو شهران عند تسعة
وثلاثون يوما عند ما لا نه اذا لم يحتمل المدة لا يقبل قولها اصلا **قوله** كالمودع اذا
ادعى رد المودع او الهلاك وانكر المودع فالقول قول مدعي المودع ان عليه البين
اذا كذب وعكس هذه المسئلة اذا قال الزوج اجبرتني بان عدتها قد انقضت فان كان في
مدة لا يصح في مثلها لا يقبل قوله ولا قولها الا ان تبين ما هو محتمل من اسقاط
سقط مستبين الخلق فحينئذ يقبل قولها ولو كان في مدة محتمل فكل به لم سقط بقولها
وله ان تزوج باختها لانه امر ديني يقبل قوله فيه **قوله** واذا طلق الرجل امراته
المدخولة لها طلاقا باينا دون الثلث ثم تزوجها في العدة وطلقها قبل الدخول فعليه
مهر كامل وعدة مستقبله عند ابي حنيفة والي يوسف وقال زفر نصف المهر والمعه
ان لم يكن سمي فيه شي وليس عليها عدة مستقبله ولا تسلمه العدة الاولى وقال محمد لها
نصفه او المنقة وعليها تمام العدة الاولى لانه لو ان العدة الاولى بطلت بالزوج ولا
يجب عده بعد الطلاق الثاني ولا قال المهر لانه قبل الدخول ومحمد بقوله كذلك غير
ان اكمل العدة الاولى وجب بالطلاق الاول لكنه لم يظهر حكمه حال الزوج الثاني فاذا
ارتفع بالطلاق طهر حكمه **قوله** كما لو اشترى ام ولده اي زوجته التي هي ام ولده
اذا كانت امة فانه يسفح النكاح بالشر او لم يظهر العدة حتى حل وطئها عند المتن ثم
بالعق يظهر غير ان هنا يجب عليها عدة اخري لانها ام ولد اعمت وتدخلت
العدتان فيجب عليها الاحداد الى ان تذهب عده النكاح وهي حيضتان من وقت الشراء
لانها عده النكاح ولا يجب عليها منها شي من الحيزه الاخري لانها عدة ام الولد
اعمت ولدا لو طلقها طلقه بانيه ثم اشترىها ثم اعتمها ولها ولد منه او لا ولها
منه فانه يجب عليها العدة بالطلاق ثم يطل في حقه بالشر حتى يجوز له وطئها فاذا
زال بالعق يظهر حتى يجب عليها تمام العدة الاولى لانه كان واجبا بالطلاق السابق
وما قاله زفر فاسد لا يستلزم ابطال المقصود من شرعها وهو عدم اشتباه الانساب
فانه لو كان تزوجها قبل ان تحيض في العدة ثم طلقها من يومه حلت للارواح من غير
عدة عن الطلاق وفي ذلك اشتباه للنسب ونسب كبير ولها ان الوطى قبض في مقبوضه
في يده حقيقه بالوطى الاولى وفي اثر هذا القبض بقيام العدة اذ هي اثره فاذا

حيدد النكاح والحال قبا وقبضها ناب قبضها الفاي بمقام استحداث فيمن اخر كان محرد
العقد قابضا قابضا اذا اشترى المفعوب وهو في يده بالقبض ناب ذلك القبض
عن التسليم المستأنف ولا يقال وجب على هذا ان يترك الرجعة لان الطلاق المصريح بقدر
الدخول يعقب الرجعة وهو منسلف لانا نقول نحن ما جعلنا النكاح الثاني قابضا مقام النكاح
والدخول من كل وجه بل في حق تكميل المهر وجوب استيفاء العدة للاختياط فلا يلزم
منه اقامته مقامه في حق جميع الاحكام والا كان اقامته في حق ترك الاحتياط لان الانبيا
في انقطاع الرجعة الا يري ان صرح الطلاق بعد الخلوة لا يثبتها مع ان الخلوة قابضة مقام
الدخول في تكميل المهر وجوب العدة فعلم بهذا انه لم يلزم من اقامة النكاح مقام الدخول
في ذلك الحكم اقامته مقامه في ثبوت الرجعة بصرح الطلاق وهذه احدي المسائل المبينة
على هذا الاصل وهو ان الدخول في النكاح الاول دخول في الثاني او لا وثانيها لو تزوجها
نكاحا فاسدا ودخل بها ففرق بينهما ثم تزوجها صحيحا وهي في العدة عن ذلك الفاسد ثم طلقها
قبل الدخول بحب عليه مهر كامل وعليها عدة مستقبله عندها ولو كان على القلب ان تزوجها
صحيحا او لا ثم طلقها بعد الدخول ثم تزوجها في العدة فاسدا لا يجب عليه مهر ولا عليها استقبال
العدة ويجب عليها تمام العدة الاولى بالانفاق والفرق لها انه لا يتمكن من الوطى في الفاسد
فلا يجعل والاحتياط لعدم الامكان حقيقة ولهذا لا يجعل والاطيا بالخلوة في الفاسد حتى لا يجب
عليه العدة لها ولا عليه المهر وثالثها لو دخل بها في الصحة وطلقها بائنا ثم تزوجها في المرض
في عدتها وطلقها بائنا قبل الدخول هل يكون فارا ام لا وابعها لو تزوجت بعد كفو ودخل
بها ففرق القاضي بينهما بطلب الولي ثم تزوجها هذا الرجل في العدة بمهر وفرق القاضي بينهما
قبل ان يدخل بها كان عليه المهر الثاني كاملا عدة مستقبله عندها استحسانا وعند محمد
نصف المهر الثاني وعليها تمام العدة الاولى وخامسها تزوجها صغيرة ودخل بها ثم طلقها
بائنا ثم تزوجها في العدة قبلت فاختارت نفسها قبل الدخول وسادسها تزوجها صغيرة
فلم يدخل بها قبلت فاختارت نفسها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول وسابعها
تزوجها ودخل بها ثم ارتدت ثم اسلمت فزوجها في العدة ثم ارتدت قبل الدخول او ثامنها
تزوجها ثم دخل بها ثم طلقها بائنا ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت قبل الدخول بها وتاسعها
تزوج امرؤا وجعل تمام اعصفت فاختارت نفسها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول
وعاشرها روج امه ودخل بها ثم طلقها بائنا ثم تزوجها في العدة فاعصفت فاختارت نفسها
قبل الدخول **قوله** واذا طلق الذي الدية او مات عنها فلا عدة عليها ولو تزوجها مسلم

او دي في قوتها فما جاز وهذا اذا كانت لا تجب في معتقدهم بخلاف ما اذا طلقها
المسلم او مات عنها فان عليها العدة بالانفاق لانها حقة ومعتقده **قوله** وكذا اذا
حررت الحرسة الياسلمه ليس يقيد بل المعتبر بان يقرب بحث لا يمكن من العود اما الحر
مسلمه او ذميه او مسلمانة ثم اسلمت او صارت ذميه لا عدة عليها فان تزوجت جازا لا
ان تكون حاملا وعنه لا يطاوها الروح حتى يسيرها بحمية وعنه لا تزوجها الا بعد الاستبراء
وقال عليها اي الحرية التي حررت بها حرة العدة وعلى الذميه العدة اما الذميه فالاختلاف
فيها بطريق الاختلاف في نكاحهم محارمهم وقد بيناه في النكاح اي الاختلاف المسبب وهو
غير المتنازع فيه هنا وهو قوله في باب نكاح اهل الشرك واذا تزوج الكافر بغير شهود او
في عدة كافر وذا في ذمهم جاز الى اخره او المراد كل من الاختلافين واما المهاجرة فوجه
قولها ان الفرقه مسلمة في دار الاسلام ولو وقعت بسبب غير التباين في دار الاسلام لمطاع
والموت والطلاق وجبت العدة فكذا سبب التباين وانما قيدنا بالمسلمة ليجب خصوص هذا
الدليل عليه فهو دليل يخص الخارجية مسلمة ولو لم يخص منها لم يظهر للملازمة عليه لانه قابل
بعدم العدة عن طلاق الذي ذميه اذا كانوا يدينون ذلك **قوله** بخلاف ما اذا هاجر الزوج
مسلم او ذميا او مسلمانا ثم صار مسلما او ذميا وتركها فانه لا عدة عليها هناك اجابنا حتى صار
له ان تزوج احتتها او رجع اسواها كما دخل دار الاسلام بعد وتبليخ الاحكام لها في دار الحرب
لانها غير محتاطة بالعدة لما قدمنا في باب نكاح اهل الشرك الهاحق الا الذي مخاطبة لها فهو
وله قوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن بعد قوله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات والبراءة
عليكم ان تنكحنهم الا بطى وقوله تعالى من يقربهن فانفسهن لهن فروع في المطلقات فالجاء البائن
بالطلاق فباسا بالطلاق يقيد بما بعد العدة ولا يجوز الزيادة بالقياس هذا والقياس به
بحت المسلم بعد كالمسلمة والخلوة الصحيحة في النكاح الفاسد لا يجب معها العدة عند الفرقه
كما لا يجب معها المهر لان السلم لا يجوز لها فلا تمام الخلوة مقام الوطى ولا اشكال في دخولها
بالخلوة الصحيحة في النكاح الصحيح واما الخلوة الفاسده في النكاح الصحيح فان لم يكر الوطى مع
المانع كالحيض والاحرام ونحو ذلك بحال العدة وان لم يجب كمال المهر وان اعترف بعدم الدخول
لانها حق الشرع والولد فلا يصدق ان في حق غيرها وتقدمت هذه في باب المهر وان هذا
قوله لعدوي ومن تبعه ومختار غيره وهو وجوب العدة في كل صور الخلوة وعدة المستحاضة
كغيرها لانها ترد الى ايام عادتها فان سبت عادتها اعتدت بثلاثة اشهر وكذا التي لم تحض
قط وحيت وجب الاعتداد بالاشهر فاما ان يكون الطلاق او الموت في غرة الشهر او

ابطال 6

في اثنا به ففي الاول بعشر ثلاثة اشهر او اربعة في الوفاة بالاهلة وفي الثاني قال
ابو حنيفة نعترا الايام تسعين في الطلاق ومائة وعشرين في الوفاة وقال محمد بن عبد
نفيه الشهور الايام ثم نعتد شهور من بالاهلة ويكمل الشهور الاول من الشهور الثلاث الايام
وعز الى يوسف وايتان كالتولين اخرها كقول محمد بن حنيفة **فصل** ما ذكره في تفسيره
العدة وكيفية وجوبها اخذ بكما يجب فيها على المعتدات فانه في المرتبة الثانية من اصل
وجوبها **قوله** وعلى الميونة يعني وبحسب سبب الزوج على الميونة واصلة الميونة طلاقا ترك
ذلك للفرقة لكثره الاستعمال وفي المختار والمطلقة ثلثا او اقله بانه ابتداء لا يعلم حلافا
في عدم وجوبه على الزوج سبب غير الزوج من الاقارب وهل يباح قال محمد في التوادر لا يحل
الا حداثا لمن ماتت ابوها وابنتها او امها او اخوها وانما هو في الزوج خاصة قيل اراد بذلك
فما زاد على الثلاث لما في الحديث من اباحت للمسلمات على غير ازاروا حنيفة اياما والفقيد
بالميونة نفقة في وجوبه على الرجعية ويليها لو ارادت ان تحدد على قرابة ثلثة ايام ولها زوج
له ان يمنعه لان الرتبة حق حتى كان له ان يضرها على تركها اذا امتنعت وهو يريد هذا
الا حداثا مباح **قوله** لا واجب عليها به نفقة حق **قوله** فله عليه السلام الى اخره في الخبر
من حديث زينب بنت ابي سلمة قالت توفي جيم لامرجه فعدت بصفيرة لمحمته بدعيها وقالت
انما اصنع هذا الى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تحدد فوق ثلث الايام زوج اربعة اشهر وعشرا والجمع القربان وقد روي بلفظ اخره
ودفع فيه مضرا هذه الماوي ابوها ابو سفيان وفي لفظ للتخاري فيه فوق ثلثة ايام ولا يحل له
دليل فيه على احباب الاحداث لان حاصله استثناء ومن نفي الحل فيغير ثبوت الحل ولا كلام فيه
وما قيل من ان نفي حل الاحداث كاف استثناءه استثناءه من نفقة وهو ثابت فيصير حاصله لا حداث
الا من زوج فالحا تحدد وذلك بمعنى الزوج لان الاخبار بنفقه على ما عرفت ومن ان نفي حل
الاحداث احباب الرتبة فاستثناءه استثناء من الاحباب فيكون احبابا لان الاصل ان يكون المستثنى
من جنس المستثنى منه غير لا ومنع كون نفي حل التي المستثنى نفي له عن الوجود لغة او شرعا
لنفسه الا نسا الاخبار بوجوده بل نفي له عن الحل ولو سلم موجودا التي في الشرع لاستمر
الوجوب ليقفه بالاحباب والبدل ولا وجوب وايضا استثناء الاحداث من احباب الرتبة
حاصله نفي وجوب الرتبة وهم نفي حل الاحداث واتحاد الجنس حاصل مع هذا فان المستثنى
منه الاحداث ولا ينفذ اتحاد الجنس على صفه الوجود فيهما فهو كالاولة فلذا قال طهرا لانه
وما فاهو بما فيه لمع القواد وعن هذا ذهب السعي والمفسر بصري الى انه لا يجب ولكن يحل بذلك

في الاحداث

عليه ما اخرجه ابو داود في مراسيله عن عمرو بن شعيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
رخص المرأة ان تحدد على زوجها حتى تنقضي عدتها وعلى من سواه ثلثة ايام والحق ان الاستدلال
بتجديد حديث حفصة في صحيح مسلم انه عليه السلام قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تحدد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها فالحا تحدد عليه اربعة اشهر وعشرا فان فيه
فقرحا بالاحياء ويكون الحديث المذكور للمصنف محكما بارادة الاخبار بوجود فعلها
منه بطريق الحمل لظهور ارادته في حديث اخر ولم يخف ان الاخبار بالموجب للوجوب
الاخبار بصدد ورالفعل بالنسبة الى المكلف لا بالنسبة الى ثبوته شرعا مثلا اذا كان للعدا
تفعله المرأة افاد الوجوب لا اذا قال الحداد ثابت شرعا فانه اعم ومن الادله فيه
حديث امر عطية في الصحيحين انه عليه السلام قال لا تحدد امرأة على ميت فوق ثلثة الايام
زوج اربعة اشهر وعشرا ولا تيسر ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب ولا تنكح ولا يمس طيبا
الا اذا ظهرت نبذة من قسط او اطفار فصرح بالنهي في تفصيل يعني ترك الاحداث والنبذة
بصم اللون التي اليسير والقسط والاطفار بوعان من البخور وخص فيه في الفضل من الخص
في طيب المحل وازالة كراهته وحديث ام سلمة في الصحيحين ايضا قالت جات امرأة الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشكت عنها ففعلها
بصم الحافض عليه السلام كمرتين او ثلاثا فذلك يقول لا ترق قال انما هي اربعة اشهر وعشرا
وقد كانت احدا كن في الجاهلية تربي بالبعرة على رأس الحولم قالت زينب كانت المرأة اذا
توفي عنها زوجها دخلت حقيقتا ونسيت شربا لها ولم تفس طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة ثم
تأتي بدابة حمار او ثاء او طائر فتقتضيه فقل ما تقتضى شئ الامات ثم تخرج فتعطي بكرة
فترمي بها ثم تراجع بعد ما شات من طيب او غيره الحفش بكسر الحاء المملة ثم قائم شئ من نعمة
البيت الصغير قريب السقف حقير وتقتضيه بقائم ثابثا من فوق مفتوحا قيل اي
تكسر ما هي فيه من العدة بطاير او نحوها فتح به قبلها وتبذره فلا يكاد يعطش ما تقتضيه
فهم من فضا الله فاه ولا فضا الله فاكه وقيل لا نقابا لفعل بصير كالفقه فهو منه والاول
احسن **قوله** وقال الشافعي رحمه الله لا حداث عليها اي على الميونة لانه لا طهارا والتاسف هو
في الموت لصبره على محبتها الى الموت بخلاف ابتداءه لطلاقها لثباته موحشا وجعلها
لا طهارا رغبة فيه لما كان سواها فلما في محل النزاع نفي وهو ما روي عنه عليه السلام انه في
المعتد ان تحتضب بالخنا وقال الحنابلة ذكره السروحي حديثا واحدا وعزاه للنسائي هكذا
ولفظه في المعتد من الكحل والذهن والخطاب بالخنا قال الحنابلة والله اعلم به وبحور

كونه في بعض كتبه واما جعله حديثين حديثه الخاطيب المقدم وحديث ابوداود وعمر
عليه السلام عن امها عن مولاة لها عن ام سلمة قالت قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانا في عدي من وفاء ابي سلمة لا يغشني بالطيب ولا بالخنا فانه خطاب قلت فباي شيء اغشيت
يرسل الله قال بالمد رطلين به واسكه فح الطعن في اسناده لا يقيد المقصود فانه من
معه في وفاء ولو سلم ثبت المطلوب بالقياس على عدة المتوفي عنها بما مع الطهارات النافعة
على فوات نكاح النكاح وينقد تسليم ان ما عنيه الشافعي مناسب معتبر في محل الضر وهو المتوفى
عنها وجهها لكنه ليس هو المناسب المعتبر على التحصيل في المحل ايضا اطهارا والتاسف على فوات
نكاح النكاح التي هي من اسباب النجاسة في المعاد والدنيا فانه ضابط للحكمة المقصودة لقوله
الزوج وكون الرينة والطيب من مبهجات شهوة الحجاج وهي ممنوعة عن النكاح شرعا في
المدى فمتنع دواعيه دفعا لما يدافع عن اداء الواجب وقد ذكر المصنف هذا المعنى ايضا عند
قوله وفيه وجهان الى اخره لكن ظاهره انه ذكره على انه علة اخري والحق انه علة لان
المنصبة فوات ما قلنا بخلاف ما هو دواعيه وكل من الامر ينقل بالحكم فاذا وجد في محل
ثبت معه ذلك الحكم ففي المتوفى ان فقد التاسف على الزوج فالأخرو هو اطهارا والتاسف على فوات
نكاح النكاح موجود ولو لم يذكر من ان اطهارا والتاسف مطلقا ليس علة لانه ممنوع منه بقوله
تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم فلا يكون الاحداد في المتوفي عنها نكاحا
به لانه لو كان وجوبه تبعا للعدة بالضر او معلولا بالآخر فقط لكان منع بان المراد بقوله تعالى
لكيلا تأسوا الا به الا سي مع العياح والفرح مع العياح نقل عن ابن سعد موقوف على مرفوعا
قوله والحداد وقال الاحداد فمن الاول يقال حدثت المرأة بعد من باب بضر ومن باب
ايضا حداد فهو حداد ومن الثاني يقال احدثت حداد اذ ابي محمد **قوله** ان ترك الطيب ولا
تصرعه ولا تخرفه وان لم يكن لها قلب الا فيه **قوله** وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم **قوله**
والدهن لا يعري عن نوع طيب اما في دانه او في المدهن به لما فيه من طيب نفسه به ورينه وقد
وقع للزليجي مخرج الاحاديث هنا وهم وذلك انه جعل نقطة الدهن عطف على الاتفال فقال
عن المصنف انه عليه السلام لم ياذر للعدة في الاكتمال والدهن يخرج حديثه منه المكمل
ثم قال واما الدهن فمريب وهو فان الدهن مستأجره قوله لا يعري عن نوع طيب الخفة
الحاقا **قوله** قال الامن عزوان فيه ضرور هذا مذهب جمهور الائمة وذات الطاهره الى
اتفال لا يكمل له لومن وجع وعذر لما تقدم من الحديث الصحيح حيث نفى هنا موكدا عن الكل الذي
استكته عنها والجمهور حملوه على انه لم يتحقق الخوف على غيرها وكذا قال المصنف فان كان

قوله وفيه وجهان الى اخره لكن ظاهره انه ذكره على انه علة اخري والحق انه علة لان المنصبة فوات ما قلنا بخلاف ما هو دواعيه وكل من الامر ينقل بالحكم فاذا وجد في محل ثبت معه ذلك الحكم ففي المتوفى ان فقد التاسف على الزوج فالأخرو هو اطهارا والتاسف على فوات نكاح النكاح موجود ولو لم يذكر من ان اطهارا والتاسف مطلقا ليس علة لانه ممنوع منه بقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم فلا يكون الاحداد في المتوفي عنها نكاحا به لانه لو كان وجوبه تبعا للعدة بالضر او معلولا بالآخر فقط لكان منع بان المراد بقوله تعالى لكيلا تأسوا الا به الا سي مع العياح والفرح مع العياح نقل عن ابن سعد موقوف على مرفوعا قوله والحداد وقال الاحداد فمن الاول يقال حدثت المرأة بعد من باب بضر ومن باب ايضا حداد فهو حداد ومن الثاني يقال احدثت حداد اذ ابي محمد قوله ان ترك الطيب ولا تصرعه ولا تخرفه وان لم يكن لها قلب الا فيه قوله وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم قوله والدهن لا يعري عن نوع طيب اما في دانه او في المدهن به لما فيه من طيب نفسه به ورينه وقد وقع للزليجي مخرج الاحاديث هنا وهم وذلك انه جعل نقطة الدهن عطف على الاتفال فقال عن المصنف انه عليه السلام لم ياذر للعدة في الاكتمال والدهن يخرج حديثه منه المكمل ثم قال واما الدهن فمريب وهو فان الدهن مستأجره قوله لا يعري عن نوع طيب الخفة الحاقا قوله قال الامن عزوان فيه ضرور هذا مذهب جمهور الائمة وذات الطاهره الى اتفال لا يكمل له لومن وجع وعذر لما تقدم من الحديث الصحيح حيث نفى هنا موكدا عن الكل الذي استكته عنها والجمهور حملوه على انه لم يتحقق الخوف على غيرها وكذا قال المصنف فان كان

ذلك امر اظهر ايجابها لذلك شهادته الكتابية والسنة على ذلك من حيث العمومات وقد
جاء في حديث ام حكيم بنت اسيد عن امها ان زوجها توفي وكانت تشكى فيها فتكحل كحل
الجلاء فوسلت مولاة لها الى ام سلمة فسالها عن كحل الجلاء فقالت لا تكحل في منه الا من مر
لا بد منه يشتد عليك فتكحل بالليل ونسجيه بالنها ثم قالت عند ذلك دخل علي رسول الله
صلى الله عليه وسلم حين توفي ابوسلمة وقد جعلت على صبرا فقالت ما هذا يا ام سلمة فقلت
انما هي صبر رسول الله قال انه يشب الوجه فلا يجعله الا بالليل فارزعه بالنها ولا يغشني
بالطيب ولا بالخنا فانه خطاب الحديث رواه احمد وغيره لكن امها مجهولة وتخطت باسا
المسقط الواسعه لا المصيبة ذكره في المسقط واطلقه الائمة اللبنة وقد ورد في الحديث
مطلقا وكونه بالضيقة يحصل معنى الرينة وهي ممنوعة منها وبالأوسع يحصل دفع الضرر
بل قد يحتاج لاجراجه الهوام الى الضيقة نعم كل ارادة تعنى الرينة كحل واجمعوا على منع
الادهان المطيبة واختلفوا في غير المطيبة كالرينة والشرج البختين واليمن لغنة بمن
والثاني لا الضرر للحصول الرينة به واجازته الامامان والظاهر به **قوله** لعذرة
كالخكة والقرل والمرض وقاله مالك لما جاح لها الحبر بالاسود والحلي والمعنى المعقول
من الضر في منع المصبوغ بنفسه وقد صرح بمنع الحلي في الحديث على ما سنده كرويه
من المصبوغ في الحديث السابق لا المعصب فتشمل منع الاسود **قوله** لانه يعوج الى اخره
بغيره اذ كان خلقا لا راحه له يجوز وفي الثاني قال الا اذا لم يكن لها ثوبا لا المصبوغ
فانه لا بأس به لضرره ستر العورة لكن لا تقصد الرينة وبيع بقيدة بعد وما سجدت
ثوبا غيره اما بيعه والاستحلاف فثمة او من مالها ان كان لها وروي مالك داود
والنسي عن ام سلمة قالت قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تلبس المتوفي عنها وجهها المصغر
من الثياب ولا المشقة ولا الحلي ولا المعصب ولا تكحل هذه القطا الى داود والمشقة المقره
ولا تلبس المعصب عندنا واجازا الثاني وقبيحة وغلطه ومنع ما ذكره وقفه دون غلظه
واختلف المناجلة فيه وفي تفسيره في العياح العصب ضرب من سرود اليمن نسج ايضا
ثم يصبح بعد ذلك وفي المعنى الصحيح انه ثبت بوضع به الثياب وفرت في الحديث بالثياب
من اليمن فيها من وسواد ويباح لها لبس الاسود عند الائمة الاربعة وجعله الظاهره
كالأخضر **قوله** والحداد على ما مر احاد عندنا على كافر ولا يصحونه ولا
محمونه خلافا للشافعي وما ذكرناه من حديث الزوج مع النساء لعدة فلما يجب الحداد
هذه فقد الزوج حق من حقوق الشرع ولهذا الوامر بالزوج تركه لا يجوز لها تركه فلا

قوله وفيه وجهان الى اخره لكن ظاهره انه ذكره على انه علة اخري والحق انه علة لان المنصبة فوات ما قلنا بخلاف ما هو دواعيه وكل من الامر ينقل بالحكم فاذا وجد في محل ثبت معه ذلك الحكم ففي المتوفى ان فقد التاسف على الزوج فالأخرو هو اطهارا والتاسف على فوات نكاح النكاح موجود ولو لم يذكر من ان اطهارا والتاسف مطلقا ليس علة لانه ممنوع منه بقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم فلا يكون الاحداد في المتوفي عنها نكاحا به لانه لو كان وجوبه تبعا للعدة بالضر او معلولا بالآخر فقط لكان منع بان المراد بقوله تعالى لكيلا تأسوا الا به الا سي مع العياح والفرح مع العياح نقل عن ابن سعد موقوف على مرفوعا قوله والحداد وقال الاحداد فمن الاول يقال حدثت المرأة بعد من باب بضر ومن باب ايضا حداد فهو حداد ومن الثاني يقال احدثت حداد اذ ابي محمد قوله ان ترك الطيب ولا تصرعه ولا تخرفه وان لم يكن لها قلب الا فيه قوله وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم قوله والدهن لا يعري عن نوع طيب اما في دانه او في المدهن به لما فيه من طيب نفسه به ورينه وقد وقع للزليجي مخرج الاحاديث هنا وهم وذلك انه جعل نقطة الدهن عطف على الاتفال فقال عن المصنف انه عليه السلام لم ياذر للعدة في الاكتمال والدهن يخرج حديثه منه المكمل ثم قال واما الدهن فمريب وهو فان الدهن مستأجره قوله لا يعري عن نوع طيب الخفة الحاقا قوله قال الامن عزوان فيه ضرور هذا مذهب جمهور الائمة وذات الطاهره الى اتفال لا يكمل له لومن وجع وعذر لما تقدم من الحديث الصحيح حيث نفى هنا موكدا عن الكل الذي استكته عنها والجمهور حملوه على انه لم يتحقق الخوف على غيرها وكذا قال المصنف فان كان

مخاطب هو لابه ولذا شرط الايمان فيه حيث قال عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله
واليوم الآخر الحديث قولهم كما نعم العدة عليهن قلنا العدة قد تقال علي كفا النفس عن
الحرمات الخاصة وعلي نفس الحرمات وعلي معنى المدة ما سلفناه بحقيقته والعدة اللازمة
لهن بكل من المفهومين الاخرين علي معنى ان عند البيوت بالموت والطلاق ثبت شرعا
عدم صحة نكاحهن الي انقضاء مدة معينه فاذا باشره وفي الصغيره والمجنونه قبلها لا
يصح شرعا ولا خطاب للعباد فيه تكليفي بل هو من ربط المسببات بالاسباب بخلاف منوها عن
اللبس والطيب فانه فعلها الحسي يحكم بحرمته فلا بد فيه من خطاب التكليف بخلاف الاول
فانه يحكم بعد صحته ولا يوقف علي خطاب التكليف فلو امكن ان ليس المرء غفرا واختصا
لا يماثل لعدم التكليف به نعم قد ثبت علي الكافيه في العدة خطاب عدم الزوج لحق الزوج
فان في العدة لهذا المعنى جهتان **قوله** وعلي الامة الحداد يقضي اذا كانت منكوبة في الوفاة
والطلاق البائن وكذا المدره وام الولد والمكاتبه والمستعصاء لثبوت العلة الموجبة لهما
مخاطبة بحقوقه تعالى فيما ليس فيه ابطال حق المولى وليس في الاحداد فوات حقه في الاستمرار
بخلاف المنع الخروج فانه لو لم يماثل في العدة ثبت ذلك فقلنا لا يمنع من الخروج في عدتها كلا
يقوت حقه في استمرارها وحق العبد مقدم علي حق الشرع بادنه لغناه قال تعالى الا ما اضطرركم
اليه فان قبله فلو وجب الحداد لعلة فوات نعمة النكاح لوجب بعد ذلك المنكوبة فالحجاب لهما
ثبوت لقيام الحبل والكفاية غايه الامران ثبت علي وجه احاط من الحل المات بالعدا باعتبار
ثبوت النسب بلا دعوة في العقد بخلاف الملاك ولا اثر لهذا القدر من الاحطية فان نعمة النكاح
ليس فواتها موثرا باعتبار ذلك القدر من الخصوصيه بل باعتبار فوات ما فيها من الخاسر
لموتها وكفاية موتها وهذا القدر لم يثبت فلاموجب للحداد ولهذا القدر يبرئ من دفع اشكال
انه لا يوجب الادنى وهو هذا الحل عن الاحلي والتقصي عنه بالانزاع وجوب الحداد علي الزوج
المستتره الا انه لم يظهر كونه حلالا لاحتمال اعمقها ظهر فانه دعوي بلاد ليل عليها بل دليل
نفيها انه وجوب لا قابده فيه لان لها الزينه والطيب بعد شرائها والوجوب يستتبع لبقاء
قوله وليس في عدة ام الولد اي عن وفاة سيدتها او اعتاقها حداد وكذا الموطوءة بشهده
والمنكوبة فاسد الاخر ما فاقن نعمة النكاح والاصل الاباحه اي اباحه الزينه وهذا لان
بالاعتاق زوال الرق الذي هو اثر الكفر فهو موضع السرور لا الاسف والنكاح الفاسد الموطوء
شبهه ظاهرا واد عليه انه فوات علة معينه وقدر المصنف للاحداد علة اخري وهو كون
هذه الانبياء داعي الرغبه وكل منهما مستقل وهذه موجودة هنا معي ان يحب الحداد واجب

ان كونها ممنوعتين عن النكاح حكم وجوب الحداد لا علة بل علة فوات نعمة النكاح وهو
يدور معه وحوذا وعدما كذا قيل وهو بالصنف حدير وفي النهايه تلك حكمة لاعلمنا
ذكرنا من دوران وجوب الاحداد بفوات نعمة النكاح والحكم بدور مع العلة لا الحكم
لما عرف في مسيله الاستبراء **قوله** ولا يباس بالغرض في الخطبة اراد الموتى عنها زوجها
اذا الغرض لا يجوز في المطلقة بالاجماع فانه لا يجوز لها الخروج من منزلها اصلا فلا
يتمكن من الغرض علي وجه لا يحق علي الناس ولا فضايله الي عداوه المطلق والغرض
ان يذكر شي بدله علي شئ لم يذكره فعول ان عباس فيما اخرج البخاري عنه قال لا
جناح عليكم فيما عرضتم يقول اني اريد ان اتزوج ولو ددت ان تيسر لي امرأة سالحة قال
القاسم يقول انك علي كرمه وان فيك لراغب وان الله لما ينزل اليك خيرا ونحو هذا واخرج
السهلي عن سعيد بن حدير الا ان يقولوا قولنا معروفا قال يقول اني فيك لراغب اني
طرحوا ان يجتمع وليس في هذا تصريح بالزوج والنكاح ونحوه انك الجميلة او سالحة ولا
يصح نكاحها فلا يقول اني اريد ان انكحها او اتزوجك وسبكا الاية لا جناح عليكم فيما
عرضتم به اي فيما ذكرتم لهن من الالفاظ الموهمة لارادة نكاحهن او كنتم اي اضرتم في
انفسكم فلم تنطقوا به بغيرها ولا بغير ما علم الله انكم ستذكرونه فاذكروهن ولكن لا
تواعدوهن سرراي نكاحا فلا تقولوا اريد ان اتزوجك وسبكا النكاح سرراية سب السر
الذي هو الوطى فانه مما يسر وحدث السر النكاح المذكور في الكتاب غريب الا ان يقولوا
قولنا معروفا لا يستلزمنا يتعلق بلا تواعدوهن وهو منقطع لان القول المعروف ليس لئلا
في السر والاسند رآه يتعلق بالحدوف الذي ابرونا صورته وهو فاذكروهن والله اعلم
قوله وبعض الدليل خصه من التعليل قوله وقد عمدت الي ان ليجم الليل وقد روي عن محمد
الموتى عنها لابس ان تغيب عن بيتها اقل من نصف الليل قال الخواص في هذه الرواية
صحتها لان المحرم عليها التدنونه في غير منزلها والموتى هي الكيفية في جميع الدليل بقله
في الكافي وقد مر قبله ما سعى اخباره وهو قوله لان نكاحها عليها وعسى لا يجد من
يتقنها مونيها فيحتاج الي الخروج ليعقنها غير ان امرالمعاشر يكون بالهله عادة دون
النكاح فابح الخروج لها بالهله دون النكاح اسهي ويعرف من التعليل ايضا انها اذا ذر
نكاحها صارت كالمطلقة فلا يحل لها ان تخرج لزناورة ونحوها ليل ولا نهارا والحاصل ان
مدار الحبل كون عيبتها سبب قيام شغل المعيشه فتقدر بقدره حتى انقضت حاجتها لا
حل لها بعد ذلك صرف الزمان خارج بينها **قوله** اما المطلقة فلعوله تعالى لا يخرجون

من يولهن ولا يخرجن الا به اشملت على لحي الارواح عن اخر اجهن غضبا عليهم وكرهه
لمساكنهم ولما جئهم الى المساكن وعلى في المطلقات عن الخروج وهن من بلغ لانه او وقع لفظ
الحزب الا ان يابن نفاخته مبيته قبل الفاحشة نفس الخروج قاله النجاشي وبه اخذ ابو حنيفة
وقيل الرنا فخرجن لا قامة الحد عليهن وهو قول ابن سعد وبه اخذ ابو يوسف وقال
ابن عباس الفاحشة لسورها وان يكون بذيها اللسان على حالها وقول ابن مسعود الظاهر
من جهة وضع اللوط لان الا ان غايه والشي لا يكون غايه لنفسه وما قاله النجاشي ابدع
في الكلام كما قال في المطالبات لا تترك الا ان يكون فاسقا ولا شتم امك الا ان يكون قاطع
رحم ونحوه وهو بدعي يليخ جدا يخرج اظها وعد وبه عن غرضنا **قوله** حتى لو اختلفت على نفسه
عد لها قبل تخرج فاعدا لا فاقده يحتاج كالموت في عنها وقيل لا يباح لها الخروج لانها هي التي اطلقت
المغنة ولا يبع هذا الاحتياط في ابطال حق عليها وبه كان نفي الصدر والشهد وصححه في
جامع قاضي خان وهذا كالمختلف على الاسكن لها فان مومنها السكني تطلب عن الزوج وبلدها
ان يكره من الزوج واما ان يحل لها الخروج فلا والحق ان علي المعنى ان ينظر في خيه ومن الوقايح
فان علم في واقعه عجز هذه المختلعة عن المعيشة ان لم يخرج امناها بالحل وان علم قد رهاقها فهاه
بالحرمة **قوله** ولهذا اي لان البنت المضاق اليها هو الذي تسكنه لو زارت اهلها والزوج معها
او لا وطلتها كان عليها ان تعود الى منزلها ذلك محمد **قوله** وقال عليه السلام يا ايها الذين آمنوا
بالكتاب بان تضاروا رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ثبت علي وقومنا قلنا انه مدلول الكتاب
وهو كما اخرج اصحاب السنن الاربعة عن سعيد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب
عن فريجة بنت مالك بن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري انها جات لرسول الله صلى الله عليه وسلم
سواء له ان يرجع الي اهلها في بي حذره وان زوجها خرج في طلب عبيد له ايقوا حتى اذا
كان بطرف القدر ولحقهم فقتلوه قالت فسالته رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ارجع الي ابي
فان زوجي لم يترك لي سكنا علكه ولا نفقه فقالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم قالت
فامضت حتى اذا كنت في الهجرة او في المسجد ناداني رسول الله صلى الله عليه وسلم او امرني
مؤدبة له فقال كيف قلت قالت فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شان زوجي قال امك
في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعترفت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان
ارسل الي من اتي عن ذلك فاحبرته فانبهه اسبي ورواه ما لك في الموطا وان حبان في صحبه
واخرجه الحاكم عن اسحق بن سعيد بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة عن محمد بن اسحق
الاسناد من الوحيين جميعا ولم يخرجاه قال محمد بن يحيى الذهلي هو حديث صحيح محفوظ ومما

انسان سعيد بن اسحق وهو اشهرها واسحق بن كعب وقد روي عنهما جميعا عن سعيد
بن كعب وقد روي عنهما جميعا عن سعيد بن كعب وقد روي عنهما جميعا عن سعيد
بن كعب وقد روي عنهما جميعا عن سعيد بن كعب وقد روي عنهما جميعا عن سعيد بن كعب
اشبه وقول من حذر من كعب بن جهملة لم يرو عنه غير سعيد بن اسحق وهو غير
شهور بالعدالة دفعه بن القطان بان الحديث صحيح فان سعيد بن اسحق ثقة وممن
وثقه النسائي وزينب كذلك ثقة وقال الترمذي حديث صحيح وفي بعض توهميها ولا
يصير الثقة الا روي عنه الا واحد وقد قال ابن عبد البر حديث مشهور فوجبه
والعلل واما ما روي الدار قطني انه عليه السلام امر الموتى عنها زوجها ان بعدت
ثبات فقال فيه لم يستد غيري ما لك النجاشي وهو ضعيف وقال ابن القطان ومجرب بن مخزوم
انما ضعيف وعطاف السائب بن مخلط وابو بكر بن مالك اصعبهم فلذلك اعلم الدار قطني به
وذكر الجميع اسوب لاحتمال ان يكون الخنا به من غيره انتهى كلامه **قوله** وصار كما اذا حلت
علي متاعها اللصوص الى اخره اي فاتها تخرج لانه عذر واذا اخرجت الى منزل للعد صار الماني
كالاول فلا يخرج عنه الا لعذر وتعيين الموضع الذي تنقل اليه في عدة الطلاق الى الزوج
وفي عدة الوفاة اليها لا لها مستبده في امر السكني حتى ان اجرة المنزل ان كان باجر عليها
وملها ان تسكن فيه الا الاخذ الذي ويحد ما هو بلا كرا فلها ان تتحول اليه وكذا في الزوج
المغيب ولا يخرج المعتدة الى صحن الدار التي فيها منازل الا جانب لانه كالخروج الى السكة
ولهذا يقطع السارق باخراج المتاع اليه فان لم يكن في المار منازل بل بيوت جاز لها الخروج
الي صحنها ولا نصير به خارجة من الدار وتبين في اي بيت شات منها **قوله** ثم لا بد من شدة
بهما يعني اذا لم يكن للزوج الا بنت واحد كليا يقع الخلوة بالاحنية وكذا هذا في الوفاة
اذا كان من ورثة من ليس بمحرم لها لم لا بأس بالمساكنة بعد اخذ الحجاب الكفا بالحال ولما
اكتفى به لان الزوج يعتقد الحرمة فلا يقدم على المحرم الا ان يكون فاسقا فمحمد يخرج لانه
عذر والاولي ان يخرج هو وكذا في كل موضع يتحقق عذر مع الخروج الاولي ان يخرج هو
ولعل المراد انه ارجح في الحكم به كما يقال اذا تعارض محرم ومبيح ترجح المحرم او فالمحرم اولى
وراد ما قلنا وهذا لا يضر علوا او لونه خروجه بان مكثها واجب لا مكثه ومضى انقلت معين
المكان اليه **قوله** واذا اخرجت المراه مع زوجها الى مكة او غيرها المقصود اذا سافر بها وطلتها
فاما رجعا او بانا في الرحي تتبع زوجها حيث مضى فان التناج فابروا ان كان بانيا او مات عنها
وجها ومن كل من مصرها ومقصدتها اقل من السفر فان شات مصت الى المقصد وان شات
رجعت مواءا كانت في مصر او لا معها محرم او لا لانه ليس في ذلك انشا سفر وخروج المطفة

والموت عنها وجهها مادون السفر مباح اذا است الحاجة اليه بحرم ولغيره الا ان
الرجوع اولى لكونه الاعتدادي منزلة الزوج كذا في الدراية والطلاق المصنف يقتضي
انه اذا كان بينهما من مصرها اقل من مدة السفر رجعت سواء كان بينهما من مقصدتها
سفر او دونه اما ان كان مدة سفر قطرها في المقضي الي مقصدتها سفر والرجوع ليس سفر
واما ان كان مادونها فترجع ايضا لانها كما رجعت تصير مقيمة واذا امتدت يكون مسافره
ما لم تصل الي المقصد فاذا قدرت على الامساك عن استدامة السفر في العدة بعين عليها
ذلك كذا في النهاية وهو الوجه **قوله** اذا كان الي المقصد لكنه ايام فصاعدا فاذا كان
دونها الي المقصد لا يتخير بل معين عليها المذهب الي المقصد **قوله** الا ان يكون استئنا
من قوله ان شئت وحب وان شئت مقتضى اي في جميع الاحوال الا في حال يكون طلقها
او مات عنها في مصرها فلا يصح بل يتعين عليها ان تعتد فيه عند اي حنيفه سواء كان
مها محرما ولا وحاصل وجوه المسئلة اما ان يكون بينها وبين مصرها مقصدها اقل من السفر
مصحرا والا في الرجوع على ما في الكافي وعلى ما في النهاية وغيرها بعين الرجوع او كان
احدهما سفر والاخر دونه فختار مادونه لانها باختيار مقابلة منقبة سفر او احبها
فان كان كل منهما سفر فلا يتخلو امن ان يكون في مفارقه او مصر فان كانت في مفارقه فان شئت
مست وان شئت رجعت محرما ولا لان ما يخاف عليها في ذلك المكان اخذ مما يخاف عليها
في الخروج والا في ان يختار الرجوع لما قلنا وان كانت في مصر لم يخرج بغير محرما لان ما يخاف
في السفر بغير محرما اعظم مما يخاف عليها في المصر فكان المكث في المصر او في تحلق بالمقارة
فان كان معها محرما لم يخرج عند اي حنيفه في العدة وقال لا يخرج وهو قول اي حنيفه اولا
وقوله الاخر اطهر لها انما في غير مصرها فلما ان تخرج محرما لو كانت في غير المصر وهذا
لان اصل الخروج مطلق لها اجاعا لما لم يلحقها من ضرر العزبة وحشة الاغتراد حتى قلنا
لها ان يخرج الي مادون السفر لا محرما فاذا بطل معنى السفر بالمحرم بقي مجرد الخروج وهو
مطلق لمكان العزبة اذ العزبة لو ذى ولها فاشبه المفارقه وله ان تاخر العدة في المنع
من الخروج اقوي من تاخر عدم المحرم في المنع من السفر فالعدة اولى ومادون السفر انما
ايح مع قيام العدة باعتبار انه ليس بخروج لانه ساعلى الخروج الاول لان اصل الخروج
مباح وهو هنا مشبه الخروج باعتبار السفر مساو له المحرم واذا تناوله لم يسقط بالمحرم
لانه لا يمنع به حرمة الخروج بسبب العدة وفي البدايع لو كانت المهتان مدة سفر فقت
او رجعت ولعلنا في المواضع التي تسلم للاقامة اقامت فيه واعتدت ان لم تجد محرما للاختلاف

وكذا ان جدد عند اي حنيفه ومثله في المحيط وفيه البدوي طلق امراته فاراد
بقائها الي مكان اخر في الكلا والمها فان لم يتضرر بتركها في ذلك الموضع في نفسه او ماله
ليس له ذلك وان تضرر فله ذلك اذا الضرورات تبيح المحظورات والله سبحانه اعلم **باب**
نبوت النسب اعقبة العدة لان ما وجبت له العدة يعرف حال الرحم من الحمل بنسبه
وتثبت مواجبة وعدمه فيصرف كل عن الاخر في الحال اي في حال معرفة عدم الحمل
على وجه الاحتياط وذلك عند تمام العدة **قوله** ومن قال ان تروحت فلان وامرأة
هي طالقت فتزوج فجات بولد لسته اشهر من يوم تروجها لا اقل ولا اكثر فهو ابنه وعليه
المهر يري ومن وقت تروجها لانه قرن اليوم بفعل لا يمتد وقد نبه المصنف على هذه ^{المرادة}
لانه لما عدل بنوت بنسبه بانها فراشه قال في اثبات كونها فراشا لانها لما جات به لسته اشهر
من وقت النكاح ولم يقل من يوم النكاح فاذا ان المراد بلفظ اليوم الوقت وهذا لان الطلاق
خبر الشريط مباح عنه لا زمان وان لطف كما قيل لانه لا يتخلل بينهما ان حال بل اول انا
بعقب وجود الشريط ثبت فيه الجرا من غير افتقار الي تحقق زمان يسع اللفظ بان طالقت
كما حققناه في الطلاق لانه نبوت حكمي واذا فيكون العلوق مقارنا للنكاح فثبت النسب ^{لغير}
العلوق مقارنا للنكاح ثابت بان تروجها وهو بخلافها وطيا وسمع الناس كلامهما فوافق
الانزال للنكاح والاحسن بحجور انهما وكلا به مباشر الوكيل وها كذا في اوقعة الارال
وحاصله ان النبوت يوقف على الفراش وهو ثبت مقارنا للنكاح المقارن للعلوق فتعلق
وهي فراش مثبت بنسبه وقد يقال الفراش اثر النكاح اعني العقد فيتحققه قبل من سبق
العلوق على الفراش نعم اذا فسر الفراش بالعقد كما عن الكرخي وهو بخلاف تفسيرهم السابق
له في فصل المحرمات يكون المراد بحيث ثبت بنسب الولد منها اذا جات به فان هذا الكون
انما ثبت بعد العقد الا ان قلنا ان العلقة مع المعلول في الخارج وظاهره ليس عليه ولغيره
فاضي خات ان العلوق يكون بعد تمام النكاح مقارنا للطلاق قبل الدخول فكونه حاصل
قبل زوال الفراش مثبت بنسب يعني ان زوال الفراش بعد الطلاق قبل الدخول لا معه
لان زواله اثره لا يفيق مقتضا ان يكون جات به لا قبل من سته اشهر من وقت النكاح اذ
لا بد من كون مدة الحمل سته اشهر وقد عيونا النبوت بنسبه الاركون اكثر من سته اشهر
من النكاح ولا اقل لانا نقول انما يثبتوه في الاقل لان العلوق حديد من زوج قبل النكاح
واما في الريادة فلاحقا لحدوثه بعد الطلاق وهو مشتق هنا لانه لم يرد على ما بعد الطلاق
بما يسع وطيا بالعرض فثبت استئنا هذا القدر ويجب تقديره كذلك ولا يخفى ان بعضهم نسب

فما اذا اجابت به لاكثر من ستة اشهر في مدة يصور ان يكون منه وهو مستنار ولا يجب
للصرف عنه سنا في الاحتياط في اثباته واحتمال كونه حدث بعد الطلاق فيما اذا اجابت
به لسته اشهر ويوم في غاية البعد فان العادة المستقرة كون الحمل اكثر منها واما بمعنى
وهو ان لم يسمع فيها ولا دونه لسته اشهر فكان الظاهر عدم حدوثه وحدوثه احتمال فاني
احتياط في اثبات النسب اذا نفيته لاحتمال ضعفه يقتضي نفيه وتركها ظاهرا لبعض
شبهة وليست شغري اي الاحتمال بعد الاحتمال الذي فرضوه لتصور العلو في الشبهة
النسب وهو كونه تزوجها وهو بطاؤها وسمي كلاهما الناس وهما كذا الحالة ثم وافوا الاربعة
العقد واحتمال كون الحمل اذا زاد على ستة اشهر مومر يكون من غيره ولا يستبعد هذا القول
قال بعض المشايخ لا يحتاج الى هذا التكليف بل قيام الفرائض كاف ولا يعتبر مكان الدخول
بل النكاح قائم مقامه كما في روج المشرقي بمغربية والحق ان التصور شرط وكذا الوجبات امر
الصبي بولد لا يثبت نسبه والنسب ثبات في المغربية لثبوت كرامات الاوليا والاستخدامات
فيكون صاحب خطوة او جني اما لزوم المهر كما فلا لانه ثبوت النسب منه جعل واطيا حكما
فعليه المهر وما قيل لا يلزم من ثبوت النسب منه وطوه لان الحمل قد يكون با دخال الماهل
دون جامع فنادرو الوجه الظاهر هو المضاد وفي النهاية وفي القياس وهو رواية في يومه
مهر ونصف اما النصف للطلاق قبل الدخول واما المهر فالدخول امي وعبارة اي يوسف
في الامالي على ما نقله الفقيه ابو الليث يعني في القياس ان يجب على الزوج مهر ونصف لانه قد
وقع الطلاق عليها فوجب نصف المهر ومهر اخر بالدخول قال الا ان ابا حنيفة استحسن
وقال لا يجب الا مهر واحد لان جعلناه منزله الدخول من طريق الحرف فتأكد ذلك المقدمات
واشبهه وجوب الزيادة اسمي وهذه العبارة المتأمل لا توجب قوله بل زوم مهر ونصف بل
ظاهرة في نفيه ذلك لان الاستحسان مقدم على القياس فلا تنوع الرواية عنه بذلك وانما هو
اشبه وجوب الزيادة لانها مبني على وقوع الطلاق قبل الدخول ولا يحكم بذلك والامثلة
النسب لان الوطى حليل في غير عصمة ولا لعدة بل يحكم بانه مقارن له او للنكاح فاقول الامر
كونه قبله او لا يشبه ذلك وصحيره في قوله فتأكد المهر به لثبوت النسب واعلم انه اذا كان المهر
في ثبوت هذا النسب امكان الدخول وتصوره ليس الا بما ذكر من تزوجها حال وطبها المستداه
قبل الزوج وقد حكم فيه بمهر واحد في صريح الرواية بل لم يكن كون ما ذكر مطلقا ومنه ما
في باب المهر من انه لو تزوجها في حال ما بطاؤها عليه مهران مهر بالوطى لم يقطع الحد بالزوج
قبل بانه ومهر بالنكاح لان هذا اكثر من العلو ولا يصير به محصنا مشكلا لها لانه لم يصرح المذهب

وانما الفعل واحد وقد انصف بشبهة الحمل فيجب من واحد بخلاف ما لو قال ان
تزوجتها في طالق ونسي فزوجها وطبها حيث يجب مهر ونصف لان الطلاق قبل
الوطى اما هنا الطلاق مع الوطى الحلال في فعل متحد قصارا لفعل كله له شبهة الحمل وقد
وجب المهر فلا يجب غيره وفي شرح ابي اليسر قال ان تزوجتها في طالق ثلثا فزوجها
ودخلها فبقي الا يجب عليها الحد ويجب مهر المثل وقالوا يجب عليها قال قد كنت اقبلت
بالوجوب على الخالف وهو الظاهر من مذهب اصحابنا من مال اليه لم يكن محطيا ولو جاز
بولد ورثة مخصوص عن اصحابنا وان حردت عليه بالثلاث فلم يبق نكاح ولا عدة ولكن
لما كان فصلا يجتهد فيه لم يقطع النسب **قوله** وبسته نسب ولد المطلقة الرجعية اذا
جاءت به لستين او اكثر ولو عشرين سنة او اكثر ما لم تقربا تقضا عدتها فان اقرت بانفسها
والمدة محتملة بان يكون ستين يوما على قول ابي حنيفة وسعة وثلاثين يوما على قولهما
بولد لا نسب نسبه الا اذا اجابت به لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار فانه ثبت نسبه
للتبقي بقيام الحد وقت الاقرار فيظهر كدها وكذا هذا في المطلقة البائنة والموتى فيها
اذا ادعت بعد الاربع اشهر وعشرين نقضا لها ثم جات بولد لها وستة اشهر لا نسب
من الميت وان جات به لاقل منها ثبت نسبه منها اما ثبوت نسب ولد الرجعية اذا جات
به لاقل من ستين ظاهرا واما ثبوتها اذا جات به لاكثر من مالا فاحتمال العلو في عدة الرجعي
لا ينفى الحكم بزناها او بوطبها بشبهة لحواز كونهما عدة الطهر فان امتد الى ما قبل
من مجيها به او اقل ثم وطبها فعلت وعن هذا حكينا بانها اذا جات لاكثر من ستين تكون
زوجه بالرجعية الكاينة بالوطى في العدة المطلقة الرجعية بخلاف ما اذا جات به لاقل من
ستين لا ثبت رجعتها فان العلو قد يحتمل انه كان في العصمة كما يحتمل انه كان في العدة
واحالة الحادث الى اقرب الاوقات اذ لم يعاوضه ظاهرا خروا الظاهر الوطى في العصمة
لا العدة لانه هو المعتاد وما قضت به العادة ارجح من اضافة الحادث الى الزمن القريب
مع ما فيه من مخالفة السنة في الرجعة ومخالفة العادة ايضا فانها اذ معتاد الناس الرجعة
ان يرجعوا باللفظ فان قيل هنا احتمال اخر وهو كونه تزوجت وجات به من الزوج الاخر
فلما العزم لها لم يكن اقرت بانفسها العدة وما لم يذكر ذلك ولم يظهر تزوجها فاطا
الحا في العدة ولان فيه اثنا النكاح وانما الاول اسهر واحق **قوله** والميتة ثبت
نسب ولدها اذا جات به لاقل من ستين لانه يجوز كونه الحمل كان قبل الطلاق فيثبت النسب
وان جات به لتمام ستين من وقت الفرق لم يثبت نسبه اي قبل العلو في عدة الميتة

ووطوه بعد المنيوه حرام قبل ان هذه الرواية مخالفة لرواية الامام وشرح الطحاوي
والانقطع والرواية التي هي بعد هذا في الكتاب ايضا وهي قوله واكثر منه الحمل
فان فيها الحق الستة باقل من الستين حتى اثبتوا النسب اذا جات به لهما ستين
وان لفظ الحديث يوجب صحة تلك الروايات واما قوله ان لفظ الحديث فليس يوجب
حاصله انه لا يمكنه الولد في البطن اكثر من ستين وهذا لا يعضى لها اذا جات به لهما
ستين من الطلاق ان ثبتت نسبة الا اذا كان العلوق حال قيام الفراش والوجه ان يحمل
على تقرير فاض خان المتقدم من انه يحل العلوق في حال الطلاق لانه حيدر قبل زواله
بالفراش **قوله** الا ان يدعيه استثنائا من قوله لم يثبت نسبه وهو مفرج للعلوق اي لم يثبت
في حال الا في الحالة التي هي دعواه لانه التزمه وله وجه وهو كون وطبها بشبهة في العدة
وهل يشترط قصد المراه فيه واثبات والا وجه انه لا يشترط لانه ممكن منه وقد علم
ولامعارض ولهذا لم يذكر الاستراط في روايه الامام الرضوي في المبسوط واليه في الثاني
وذلك ظاهر في ضعفها وعن ابيها واعترض بان هذه مناقضة لما في كتاب الحدود من ان النسب
لا يثبت من الممانه بالوطي في العدة ونقض في التبيين ان المنيوه بالثلاث اذا وطبها الزوج
شبهة كانت شبهة الفعل وفيها لا يثبت النسب وان ادعاه بنصر عليه في كتاب الحدود واجب
بحمل المذكر هناك على المطلقة ثلثا والمطلقة على ماله بحمل المذكر هناك على المنيوه بالثلاث
فندفع اننا نقض وليس بشي بان المذكر هناك اذا لم يدع شبهة والمذكر هناك على كونه
وطبها بشبهة والمعدية عن ثلاث لا يكون ابعد من الاجنبية بالكلية والنسب ثبت بوطبها بشبهة
فكيف بالمعدية فيجمع الجمع مثلا بان يقال ينبغي ان يصرح بدعوى شبهة المنيوه غير محذور
شبهة الفعل لان المذكر في الحد وعدم ثبوت النسب اذا وطى المطلقة ثلثا اذا جات به
مطلقا مثبتة عنده فيحتمل لا ينفصل عنه الا اذا ادعى شبهة التي هي غير محذور من الحمل
والمذكور في الكتاب لم يشترط ذلك بل افاد ثبوت نسبه بمجرد دعواه غير ان يوجه ذلك
امكان صحته كون الوطى بشبهة والوجه انه لا يشترط غير دعواه لانه لم يشترط في الكتاب
سواه من حمل على ثبوت النسبه التي هي غير محذور من الحمل ثم اذا لم يثبت نسبه فيما اذا جات
به لاكثر من ستين حكم بانقصاء عدلها قبل ولادتها سنة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد وهو
رواية يصر عن ابي يوسف يجب ان ترد لفظة سنة اشهر وقال ابو يوسف لا معنى الا
بوضع الحمل قد ذكرناه ولا لم يها رد شي لهما ان المولود من غيره والظاهر انه من كاخ
مجمع دون الزنا والوطى بشبهة واقل مدة الحمل سنة اشهر حكما بانقصاء العدة من ذلك

اليخبر

الادوية

الوقت

الوقت وحيد اخذت ما لا يتحققه لانها منقضية العدة فتزده و ابو يوسف
يقول هي في العدة ولذا لا يزوج بعيره قبل وضعه فكما وطيت بشبهة ولو جات
المنيوه بولد من احد هما لاقل من ستين والاخر لاكثر من ستين ثبتت نسبهما عند
ابي حنيفة و ابو يوسف اعتبراه بمن باع جارية فجات بولد من احد هما لاقل من ستة
اشهر والاخر لاكثر فادعاهما البائع يثبت نسبهما وينقض البيع وعند محمد لا يثبت
الثاني من علوق حادث بعد الا بانه فينبه الاول لانها لو امار قبل هو الصواب
وليس ولد الجارية نظيره لان الولد الماني يجوز كونه حادث على ملك البائع قبل بيعه
خلافا لولد الثاني في المنيوه ولو خرج بعضه لاقل من ستين وباقية لاكثر من ستين
لا يلزمه حتى يكون الخارج لاقل من ستين لاكثره حتى يكون الخارج نصف بدنه او
يخرج من قبل الرجلين اكثر البدن لاقل والباقي لاكثر ذكره محمد وفي شرح المسئلة زوج
امه ودخل بها ثم طلقها واحدة يلزمه ولدها ان جات به لاقل من ستة اشهر لا يلزمه ان
جات به سنة اشهر فصاعد لانه ولدت النكاح في الاول وفي الثاني يضاف الي ملك الميم
وطبها حلالة ولا يلزمه الا بالرد عوي ولا فرق بين ان تكون المطلقة بانه او رجعية وان
طلقها ستين ثبتت نسبه الي ستين لان وطبها لا يصلح ملك الميم فكان الولد من النكاح ولا
يجب ان معنى المسئلة طلقها ثم ملكها والا لم ينصرو وطبها ملك الميم واعلم ان ثبوت النسب
مما ذكر بين ولد المطلقة الرجعية والباينة مقيد بأحد امور ان يكون هناك افاشهادة
بالولاد او اعتراف من الزوج بالحمل او حيل ظاهرها سيجي عن قريب **قوله** فان كانت
المنيوه صغيرة يجمع ثلثها الي اخره قيل هو مستدرك لان الحمل دليل انه يجمع ومنهجه ليس
بشي لان ان كان باعتبار ان الحمل يكون بلاجماع فلا شك انه لا يكون الا بالبلوغ وبعد التحمل
البالغة الجماع وحاصل المسئلة ان الصغيرة اذا اطلقت فاما قبل الدخول او بعده فان كان قبله
جات بولد لاقل من ستة اشهر ثبت نسبه لليقين بقيامه قبل الطلاق وان جات به لاكثر
من ستة اشهر لا يثبت لان الفرض لا عده عليها وما جات به لا يستلزم كونه قبل الطلاق بل يلزم
العدة بناء على الحكم بالدخول للحكم بالعلوق قبل الطلاق وان طلقها بعد الدخول فاما ان اقرت
بانقضاء العدة بعد ثلثة اشهر او لم تقر فان اقرت بم جات بولد لاقل من ستة اشهر من وقت
الاقرار ثبت نسبه وان جات به سنة اشهر او اكثر ثبت النسب لانقضاء العدة باقرارها وما
جات به لا يلزم كونه قبلها ليقين بكونها وان لم تقر بانقضاءها لم تدع حيلة فعند ابي حنيفة
ومحمد ان جات به لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق ثبت نسبه والا فلا وعند ابي يوسف

تسبب في سنين في الطلاق المبين والى سبعة وعشرين شهرا في الرجعي لاحتمال انه
وطبها في اخر عدتها الثلاثة الاشهر فعلقته سنين وان كانت ادعت حبلها في كبرى
من حيث انها لا تقتصر انقضاء عدتها على اقل من تسعة اشهر لا مطلقا فان الكبرة ثبتت
نسب ولدها في الطلاق الرجعي لاكثر من سنين وان طاله الى سن الا باس لحوازا امتداد
لغيرها ووطبه اياها في اخر الطهر وجه قوله اني يوسف انها حملت كرها حاملا لغرض
الها في سن حوز فيه بلوغها لانه فرض المسئلة ولم يقربها بقضاء عدتها فاشبهت الكبرة في
احتمال حدوث العلوق ساعة ضاعه فيثبت نسب ما نبي به الى سنين واعلم ان قياس ما
قدمه في الكبرة المتوهمه من انها اذا اجابت به لتام سنين لا يثبت ان يقول اني اقل من سنين
هنا وجه قولها وهو الفرق ان لا نقض عدة الصغيره جهة واحدة في الشرع فمضيتها بحكم
الشرع بالا نقضا وهو في الدلالة فوق اقرارها بالا نقضا لانه لا يحتمل الخلف وعدم
المطابقة بخلاف اقرارها فغايه الامران بحمل انقضاءها بمنزلة اقرارها ولو اقرت بالا
بعد الاشهر الثلاثة ثم جات به لاكثر من سنة اشهر او لسنة لا يثبت فذلك هنا فلهذا ان لا
يثبت حتى تاتي به لاقل من تسعة اشهر اما اذا كانت الصغيرة ادعت الحبل في العدة والحجاب
منها كالكبرة فان باقرارها بالحبل حكم بلوغها **قوله** وثبت نسب المتولى عنها ما بين
وفاة زوجها وبين سنين وقاله زفر اذا اجابت به بعد انقضاء عدة الوفاة لاقل من سنة اشهر
يثبت نسبه ولسته اشهر لا يثبت فوجهه كوجهها في الصغيرة وهو ان لعدتها جهة واحدة
هي انقضاء اربعه اشهر وعشر فادامه تقر قبلها بالحبل فقد حلت الشرع بانقضاءها فاذا
جات بالولد بعد ما تاملته اشهر او اكثر لا يثبت نسبه بخلاف ما اذا جات به لاقل
على ما عرف ومنع تعيين الجهة الواحدة في حقها بل لها كل من الجهتين بخلاف الصغيرة لان
الاميل منها عدم الحبل فتستمر ما لم تعترف بالحبل **قوله** واذا اعترفت بظاهرها وتقدمت غير
مرة وانما لم يثبت اذا اتت به لاكثر من سنة اشهر من وقت الاقرار وان كانت المدة يحتمل
كون الحبل من الزوج لانه من امينات شرعا في اخبارهن عن عدتهن فاذا اخبرن لزم ان
ان تتحقق الخلاف قطعا وقوله وهذا اللفظ يتناول بالطلاق كل معتد لعدم التفسير في
المعتد عن طلاق ووفاة وما يشمل ايضا الابسة اذا ولدت بعد الرجعي والبار في كل ذلك
الاقرار نسبه ما ياتي به الى اقل من سنين في البائن واكثر منها في الرجعي ما لم يقربها بقضاء
العدة فان اقرت بانقضاءها من قبل اشهر او مطلقا في مدة تسعة اشهر او اكثر ولدت
لاقل من سنة اشهر من وقت الاقرار يثبت النسب والا فلا لان مطلق اقرارها بحمل علي

الامر

الاقرار لما بطل البائن هذا والمنصوص عليه في فتاوي قاضي خان ان الابسة تعد
بالاشهر اذا ولدت بغير نسب ولدها في الطلاق الى سنين اقرت بانقضاء العدة او
لم يقرب وكذا ينقل عن المرغيناني **قوله** واذا ولدت المعتدة ولد المنيته نسبه عند اي
حقيقه الا ان يشهد بولادتها وحلان او رجل وامرأتان او يعلم اعتراف من الزوج
بالولادة او يكون الحبل ظاهرا فيثبت النسب بلا شهادة والطلاق المصنف يشمل المعتدة
عن وفاة وعن طلاق بائن او رجعي فيما فوق تزوج قاضي خان ونحوه لاسلامه بحريان الخلاف
في الرجعي وشمس لامية قيد صورة المسئلة بان يكون الطلاق بائنا فقال لو ان رجلا طلق
امرأته ثم اتى او بطلقة بائنة ثم جات بولد بعد الطلاق لسنين او اقل وشهدت امرأه على
الولادة والزوج ينكر الولادة والحبل لم يلزمه النسب في قوله اني حقيقه ما لم يشهد رجلا
او رجل وامرأتان ونحوه فقل صاحب المختلف حيث قال شهادة القابلة على الولادة لا
يقبل الا بموجب الى قوله حتى ان المعتد عن وفاة اذا كذبا الورثة في الولادة وفي الطلاق
البائن اذا كذبا الزوج الى اخر ما ذكره واقفوا على قيد انكار الزوج وكذا لو وقع انكار
الولادة والحبل من الورثة فعند ما ثبت بشهادة امرأة حرة عدلة وبوث بذلك وشهد
لفظة الشهادة على قولها عند مناج خراسان لانها موجبة حقا على العدة ولا يشترط
عند العراقيين قياسا على العدد وقوله في جميع ذلك اي فيما اذا كان حبل ظاهرا ولا او
اعتراف من الزوج او لا وهل يقبل شهادة رجل واحد عند ما قبل نعم ولا يفتى كما لو
شهد رجلان او رجل وامرأتان وفي جامع قاضي خان وعلى هذا الخلاف فلا لا يطالع
عليه الرجال واجمع علما وناعلي انه يقتضى بالنسب بشهادة الواحدة عند قيام النكاح
وحقيقته الحال انه ثبت تعيين الولد لهذه الشهادة والنسب بقيام الفرائض اذا اقر
ان النكاح بعد الرجعي قائم من كل وجه يتجه بغيره الخلاف بالبائن كما نقله شمس لامية
ويكون الرجعي كالعضمة القائمة حتى حل الوطى ودواعيه والخلاف انما هو بعد الموت
وبالطلاق البائن ويقولها قال احمد وعند الشافعي يشترط اربع سنين عدول وعند
مالك وانزاي ليلي امرأتان وجه قولها ان الفرائض قائم بقيام العدة وهو اي الفرائض
ملزم للنسب فيما ياتي به كما قبل الطلاق والحاجة الى شهادة المرأة لمعصن الولد فيجب
شهادتها على الولادة كما قبل الطلاق انقصر المصنف على هذا القدر ومثبت النسب والحاج
قيام الفرائض وله ان العدة بمعنى اقرارها بوضع الحبل فتاوت اجنبية والفرائض المنقضى
ليس يتجه ليصلح موبدا للجهة الضعيفة اعني شهادة المرأة الواحد وكانت الحاجة فاشة

الى اثبات النسب ابتدا وذلك بحال النصاب على ولادتها المتصلة بفراشها المستند
 لبوت النسب يكونها في وقت يلزم فيه ثبوت النسب شرعا بخلاف ما اذا كان الحمل ظاهرا
 قبل دعواها او صدر الاعتراف به من الزوج او كان الفراش قايما وقت دعواها الولادة
 لان النسب ثابت قبل الولادة لما في البطن وقيام الحمل ظاهرا او اعترافا وكذا قيام الفراش
 بويده شهادة القابلة به وقولها لا يطلع عليه الرجال ممنوع بل يطلع عليه فيما اذا حلت
 المرات محضتهم بينا يعلمون انه ليس فيه غيرها ثم خرجت مع الولد فيعلمون انفا ولده ومما
 اذا لم يتعدوا النظر في دفع انفا قايما لحد ابد فمع ما قد اورد من ان شهادته الرجال تستلزم
 فتقهم فلا يعقل والحاصل ان حقيقة محل الخلاف ان شهادة المرأة الواحدة مما لا يطلع
 عليه الرجال عادة كالولادة وغيرها هل يكفي للاثبات او لا بد من ان يتايد بمؤيد فالوجه
 ان يجعل الاستدلال عليه ولها فيه قوله عليه السلام شهادته النساء جارية فيما لا يستطيع
 الرجال النظر اليه فانه سناول الواحد لا يجس واما الوجه الذي ذكره فقامه بالقيا
 الفارق بينه وبين المفسر عليه من بحال قيام الفراش وهو يدفعه بانه لا يلزم من
 جوارها مع مؤيد جوارها بدونه ويبني عليه اطلاق الحديث والمعروف منه ما رواه ابن
 ابي شبيب عن الزهري مرسل معتد السنة ان يجوز شهادته النساء فيما لا يطلع عليه غيره من
 ولادات النساء وغيرهن وتجزئ شهادته القابلة وحدها في الاستدلال وامرنا بما سوي ذلك
 وهذا الوجه لانه مرسل وانما قلنا لانه مرسل لان قوله الراوي مضى السنة انما يكون حكمه
 الرفع اذا كان صحابيا وهو هنا ليس صحابيا وحديثه لا يرفع عن محمد بن عبد الملك الواسطي
 عن الامام عن ابن ابي وايل عن حديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة وان
 كان بين عبد الملك والامام رجل مجهول وهو ابو عبد الرحمن المدائني فقد نظروا قولي
 ما هو حجة به ولو كانت معتدة عن وفاة فادعت الولادة فصدقها الورثة عليها ولم يشهد
 بها احد هو ان الميت في قوتهم جميعا وهذا في حق الارث ظاهر لانه خالفهم في مقبل
 تصدقهم فيه اما في حق ثبوت النسب من الميت ليظهر في حق الناس كانه قالوا اذا كان
 اي الورثة من اهل الشهادة بان يكونوا اذكورا او ذكورا مع اثبات وهم عدول ثبت لقيام
 الحجة بشاركة المقرن والمنكرين ويطلب غير الميت بدنيه وعن هذا قيل بشرط لقطعة
 الشهادة اي في مجلس الحكم من الورثة لقيام الحجة وقبل لا يشترط هو الصحيح لان الثبوت في حق
 غيرهم تتبع للثبوت في حقهم ولا يراد بالمتبع شرايطه اذا ثبت اصله وعلى هذا قلوا لم يكونوا
 من اهل الشهادة لانه ثبت النسب الا في حق المقرن منهم والله اعلم **قوله** واذا تزوج الرجل

مستند

امراه نجات بالولد لا قل من سته اشهر منذ يوم تزوجها لم تثبت نسبه لان اقل مدة
 الحمل سته اشهر فلزم كونه من علوق قبل النكاح وان جات به لا كثر منها ثبت ولا اشكال
 سواء اعترف به الزوج او سكت وكذا اذا جات به لتمام السته بلا زيادة لاحتمال انه تزوجها
 واطيا لها فوفق الانزال النكاح والنسب محتاط في اثباته وهذا من المصنف خلاف ما تقدم
 في المستونه حيث يبي نسب ما اتت به لتمام سنين مع تعجيله بما قدمناه من كونه طلقها حال
 جهاها وصادق الانزال الطلاق واجيب عن المصنف بان ثبوت النسب هنا لا هناك بحمل
 امرها على الصلاح اذ لو لم تثبت هنا لزم كونه من زنا او من زوج فتزوجت وهي في العدة
 واما عدم الثبوت هناك للشك فلا يستلزم نسبه فساد اليها لجواز كون عدتها انقضت
 وتزوجت بزوج اخر فعلقته منه وحاصل هذا دفع المانع من عدم الثبوت هناك وليس جواب
 اصلا لان معنى السؤال وجد المقتضى وهو الامكان بالطريق الذي ذكرناه مع وجوب
 الاحتياط فكان يجب ان يثبت النسب كما ثبتت هنا وان علمت ان الوجه ثبوت النسب فيه لوجود
 المقتضى وهو الامكان مع الاحتياط **قوله** فان حدد الولادة يعني فيما اذا جات به لسته
 اشهر فصاعدت شهادته امرأة واحدة انفا قايما عندها فظاهروا عندئذ لتأيدها
 بقيام الفراش حتى لو بقاء بعد شهادتها لا عن ولا يكون هذا اللعان لزم بشهادة الواحدة
 لزم انه قايما مقام الحد والحد لا يثبت بشهادة امرأة واحدة فوجب الابعاد للعان هنا
 وايضا يلزم خطابا بوجبه حيث لم تثبت به النسب وان ثبت به اللعان بل اللعان انما وجب
 بالقدق المأبى في ضمن نفي الولد لا نفي الولد من حيث هو بفيه فانه ليس من ضرور لزم
 وجود الولد اصلا فضلا عن نفيه بعد وجوده لتحقيقه بدونه وان انقضت هنا وقوعه في
 ضمن النفي **قوله** وان ولدت ثم اختلفا فقالا تزوجتك لا ربه اشهر وقالته لسته
 قال قولها لان الظاهر ما هو لها وهو انه ولد من نكاح لا سفاح ولا من زوج تزوجت
 لهذا الزوج في عدته وهو مقدم على الظاهر الذي يشهد له وهو اضافته الحادث هنا
 الى اقرب الاوقات لانه اذا تعارض ظاهران في ثبوت نسب قدم المتيقن له لوجوب
 الاحتياط فيه حتى انه يثبت بالايماع القدرة على النطق بخلاف سائر المصريات مع ان
 ظاهرها متايد بظاهرها وهو عدم مباشرته النكاح الفساد ان كان الولد من زوج
 او حمل من زنا وان صح على الخلاف فيه ثم لا يحترم عليه بهذا النفي لانه لا يلزم منه
 تزوجها حاملا لانه النسب يكون اقرا وابا لفساد كما اذا تزوجها بلا شهود لجواز
 وهي حامل من زنا فانه صحيح على الصحيح ولان الشرع كذب حيث ثبت النسب والشرع اذا

وهو النكاح

اذا كذبها لا قرار بطل **قوله** ولم يذكر اي عهد الاستحلاف اي استخلافا وهو على الخلاف
المعروف في الاشياء السند فعندها تسجلت وعنده لا يستعمل ان الخلاف واقع في النكاح
والنسي **قوله** ومن قال لامرأته اذا ولدت فانت طالق فشهدت امرأته على الولادة والزوج
بكرها ولم يكن عليها ظاهرا ولا اقربا هو به لم يطل عند اي حنفية ولكن ثبت البس وقالا
يطلق ايضا لان شهادتها حجة في ذلك اي في ثبوت ولادتها للحديث السابق واذا كانت
حجة مقبولة فيها تقبل فيما يثبت عليها وهو الطلاق المعلق به وهذا المقبول يثبت ان قوله
ولا انها قبلت في الولادة الى اخره ليس وجها اخر بل هو تمام الوجه الاول وصار كسب
الامومة بناء على ثبوت النسب لشهادة القابلة فيما اذا قال ان كان بأمي هذه حمل فهو
فولدت بعد هذا القول لا قل من سنة اشهر فانكروا ولادتها فشهدت به امرأة وكثرت اللعا
بناء على بون النسب فيما اذا جازت زوجة بولدها فقال ليس مني ولا ادري او لدته ام لا
فشهدت بالولادة امرأة فانه يجب اللعان الا ان يكون الزوج عبدا او حرا محدودا بحد
للقدح ولا يفي حنفية انها ادعت الحنفية وزوال ملكة الثابت فلا بد من حجة تامة وشهادته
المرأة الواحدة ليست حجة كذلك الا في موضع الضرورة وهو الولادة ولا ريب المحض به
فقبلت منها وثبت النسب وامومة الولد ولانه حكمه الا من شرعا اما اللعان فانما كانت
بالقدح وان انقضت وقع في ضمن نفق الولد كما تقدم واما وقوع الطلاق والعاق وليس
حكمًا مختصا به فلا يثبت عند هذه الشهادة كمن اشترك لها فاحضره مسلمانه دعيه محكي
فيل في الحرمة ولا يثبت بحسن الذبح وكقوله اذا حست فانت طالق وفلان فقال حست
طلعت هي ولم يطل فلانة وهاهنا ان يعترنا انه يمكن جعل هذا اشكالا على اي حنفية فان
طلقاتها في زوال ملكة وهو ليس لازما شرعا لحيضها بل لازمه الشرعي حرمة قربانها فقد
ثبت بقولها لازمه الشرعي ولا ريب الجعلي المنفكده هو حش وبيان الفرق ولو كان الزوج
قد اقتر بالجل طلعت بلاشهادة عند اي حنفية وعندهما يشترط شهادة القابلة لانه لا بد
من الحجة لدعواها الحش وشهادتها حجة فيه وله ان لا قرار بالجل اقرارا بمعنى اليه
وهو الولادة لعل ان الحش لم يولد بعد ولانه اقربا لها موثمة في اخبارها بالولادة حش
اقربا لها حامل مقبل قولها في رد الامانة كما اذا علمت بحضنها فقالت حست فاذن ظهر
الفرق الدافع للاشكال المذكور وهو ان التعليق ان كان بما هو معلوم الوقوع بعده وعلم من
حشها بالحيضها وولادتها بعد الاقرار بحشها او بظهور حملها كان التماسا لصدقها
عند اخبارها به واعترافا بانها موثمة فيه وان لم يكن كذلك وهو التعليق بولادتها قبل الامر

40
عملها سابقا ولا ظهور وحيل حال التعليق لم يسلم ذلك فحتاج عندنا ناره الى الحجة
قوله واكثر منه الحمل سنان وعندنا الثاني وما لك اربع سنين واستدل المصنف رحمه
الله بقوله عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنين ولو بطل مغزل
اخرج الدار قطني وابيهقي في سنيهما من طرفة ابن المباركة بن داود بن عبد الرحمن
عن بن حرج عن جميل بنعت سعد بن عائشة قالت ما يزيد المرأة في الحمل على سنين
قد رما يتحول طلع عمود المغزل وفي لفظ قالت لا يكون الحمل اكثر من سنين الحديث واخرج
الدار قطني ومن جهته البيهقي عن الوليد بن مسلم قال قلت لما كان اسرا في حديث عن
عائشة انها قالت لم يزيد المرأة في حملها على سنين قد رطل مغزل فقال سبحان الله
بقوله هذا هذه جارية امرأة محمد بن عثمان امرأة صدقة وزوجها رجل صدق حلت
ثلاثة بطن في اثني عشر سنة كل بطن في اربع سنين ولا يخفى ان قوله عائشة رضي الله
عنها ما لا يعرف الاسماعا وهو مقدم عن المحكي عن امرأة بن عثمان لانه بعد صحة نسبه
الى الشارع لا ينطرق اليه الخطا بخلاف الحكاية فانها بعد صحة نسبها الي ما لك المرأة تحمل
خطا هان غايه الامران يكون انقطع دمها اربع سنين ثم جازت بولدها وهذا البر يخالع
في ان الاربعه تمامها كانت حاملا فيها الحوازا لها امتد طهرها سنين او اكثر ثم جازت
وجود الحركة مثالي البطن لو وجد ليس فاطفا في الحمل الحواز كونه غير الولد ولقد
اخرجنا عن امرأة انها وجدت ذلك مدة تسعة اشهر من الحركة واقطاع الدم وكثر البطن
واذراك الطلق فحين جلست القابلة تحتها اخذت في الطلق فطلعت اعصرت ما
هكذا شيئا شيئا الى ان انضمت بطنها وقامت عن قابلهما عن غير ولادة وبالحمل مثل هذه
الحكايات لا يعارض الروايات وما روي ان عمرو رضي الله عنه اثبت نسب ولد المرأة التي
غاب عنها زوجها سنين ثم قدم فوجدها حاملا فخرجها فقال له معاذ ان كان لك
عليها سبيل فلا سبيل لك علي ما في بطنها متركها حتى ولدت ولدا قد نبئت ثنية اشبه
اباه فلما راه الرجل قال ولدي ورب الكعبة فانما هو نقيما لافراش ودعوي الرجل اليه
قوله واقبله سنة اشهر ولا خلاف للعلماء فيه لقوله تعالى وحمله وقضاه ثلثون شهرا
مع نصير الفضل في الاية الاخرى يكونه في عامين فليكن كون الفاضل للحمل سنة اشهر
واورد عليه انه بما لفظ لما قرره في حنفية في الرضاع من ان هذه المدة مضروبة تمامها
لكل من الحمل والفضل غير ان المنقصر قام في أحدهما وهو الحمل وهو حديث عائشة قلنا
قد منا هناك انه غير صحيح لما مر من انه يراد بلفظ اللبن في الطلاق واحد حقيقة ثلث

واربعة وعشرين باعتبار اثنى عشر فلهذا رجح الى الصحيح واجيب بان هذا ما قيل
 ابن عباس ذكره هنا وموضع الاستدلال في الحقيقة هو رد ما هو متفق عليه
 به عليه وهو ما روي ان رجلا روج امرأة فولدت له ستة اشهر فمعهما عثمان بن
 ابن عباس رضي الله عنهما اما انهما لو خاضعا لكتاب الله تعالى لم يكن له ولد
 وماله ثلثون شهرا او قال تعالى ونصالة في عامين فلم يبق للحمل الا ستة اشهر فذكر
 رضي الله عنه فيها فالتسكيد بن عثمان مع عدم مخالفة احد وكان اجاعا وهذا صحيح في
 نفسه ومفيد لقطعية ارادة كون المدة لمجموع الحمل والفضال لانها لم تكن على صحة حيث
 سكنوا ورتبوا الحكم باعتبارها وهو يبطل تسكيد في الرضاع على ذلك الوجه فلان مع به
 الثاني قد نص على المصنف قوله ومن تزوج امة وطلقها اي بعد الدخول واحدة بابيه او
 رجعية ثم اشتراها قبل ان يفر ما يقضاه فمخارجت بولدت لافل من سنة اشهر من اشتراها
 لوفد اي بنت لثبته من ولقط يوم بعد من مستغنى عنه وقيدناه بعد الدخول وواحدة
 لانه لو كان قبل الدخول لا يلزمه الولد الا ان يحج به لافل من سنة اشهر من فارقها
 لانه لا بعده لها او بعده والطلاق ثلثان ثبت النسب الى سبب من وقت الطلاق كما سجد
 المصنف قوله والا اي ان لم يحج به لافل لثبته من سنة اشهر او اكثر من وقت الطلاق فلهذا
 الا ان يدعيه قوله لانه في الوجه الاول وهو ما اذا جات به لافل من سنة اشهر وكذا المعده
 لتبين كون العلق سابقا على الشراء ولد المعده ثبت نسبه بلا دعوة وفي الوجه الثاني
 وهو ما اذا جات به لثبته اشهر فصاعدا ولد الملوكة فلا ثبت الا بدعوة وهذا لان الطلاق
 اذا كان واحدا حل له وطبها بعد الشري اذا لا يظهر عدتها في حقه لانها معدة والمراه متى
 ولدت والوطي انحلال لبعض بالعلوف من اقرب الاوقات لان فيما زاد عليه شكا واقرب
 الاوقات سنة اشهر واعتبارها في الاول بوجوب انه ولد المعده وفي الوجه الثاني
 بوجوب انه ولد الملوكة فلا ثبت الا بدعوة بخلاف ما لو كان الطلاق ثلثين حيث ثبت النسب
 الى سبب من وقت الطلاق وان جات به لافل من سنة اشهر من وقت الشراء لم يحرمه
 حرمة عليته فلا حلها الشرائع حل المحرمه حرمة عليته فغياها بكناح زوج اخر على ما عرفت
 منعد القضاء بالعلوف من اقرب الاوقات لانه فضا عليها بالوطي المحرم ففضيها بالعلوف
 من بعد الاوقات وهو ما قبل الطلاق جهلا لامرها على الصلاح قبل الطلاق كانت مكروهه
 فثبت نسبه ولها بلا دعوة ثم اذا كانت الواحدة رجعية وهو ولد المعده فلهذا وان
 جات به لثبته من بعد الطلاق فاكثر بعد كونه لافل من سنة اشهر من الشراء ان كان باينا

هذه

ثبت الى اقل من سبب او تمام السبب بعد كونه لافل من سنة من الشراء واعلم انما
 ذكر من حكم المطلقة الرجعية ثابت عند عدم الطلاق يعني لو اشتراها لاثبت النسب
 الا ان يدعيه الزوج لان النكاح بطل بالشري وصارت بحال لا ثبت نسبه ولها منه
 لو ولدت لاكثر من سنة اشهر من وقت الشري الا بدعوة والعن ما ارادها الا بعد ان
 وعند محمد ثبت النسب الى سبب بلا دعوة من نكاح الشرائع بالثري بطل النكاح
 ووجبت العدة لكنها لا تظهر في حقه للملك والعن طهرت وحكم بعده عن باس لم يصر
 باقتضاهما ذلك ولو جات به لافل من سنة اشهر لوفد المعده بثبوت قبل الشراء ان
 كان لاكثر من سبب من العقد وكذا لو لم يعتقها ولكن باعها فولدت لاكثر من سنة اشهر
 من باعها فعند محمد لا يثبت النسب وان ادعاه الا تصدق بالشري لما مر ان النكاح
 بطل وعند محمد ثبت لا تصدق كما قال في العتق الا انه هنا لا يثبت بلا دعوة لان العدة
 طهرت ثم ولم تظهرها ولو اسلمت كتابه تحت مسلم ثم جات بولدت لاكثر من سنة اشهر
 ولاكثر من سبب من وقت الاسلام فنفاه لافل من سنة اشهر ولا يقطع نسبه الولد منه وان احتل علوقه
 قبل الاسلام وباعتباره لان النكاح حادثة والاصل في الحوائط ما ملنا وكذا امر
 بحمة امة اعتقها مولاهما جات بولدت لاكثر من سنة اشهر ولاكثر من سبب من وقت
 الاعتاق فنفاه الزوج لافل من سنة اشهر وان احتل العلوق قبل الاعتاق فان قيل ما ذكرتم خفض
 بمسائل احداها ما لو قال لامرأته احداها طلاقا ثلثا ولم يبين حتى ولدت احداها لاكثر
 من سنة اشهر من وقت الاعجاب ولاكثر من سبب منه فالاعجاب على الهامه ولا ينعين
 صحتها للطلاق ذكره في الزيادات وثانيتها ما لو قال لها اذا حملت فانت طالق فولدت
 لافل من سنتين من وقت العلوق لا يقع الطلاق فكذا لو كان هذا في علوق العاق بالحبيل
 وثانيتها المطلقة الرجعية اذا جات به لافل من سنتين من وقت الطلاق لا يصير مرجعا
 ولو كانت الحوادث نفاق الى اقرب الاوقات ثبتت هذه الاحكام اعني البيان والطلاق
 والرجعة قلنا الحوادث انما تنافي الى اقرب الاوقات اذا لم يتضرر ابطال ما كان ثابتا
 بالليل او تركه الجول بالمقضي اما اذا تضمنت فلا في عولت على ما قلنا ثم استقرت المسائل
 وحديث الامر عليه فثبت الطلاق في الصورين الاولين ابطال ما كان ثابتا لا ينعين
 وفي الرجعة كذلك مع الفصل بخلاف الدليل الذي على اسكراه الرجعية بغير القول قوله في ام ولد
 بالاجاع لان سبب وجود النسب قد وجد وهو الدعوة والحاجة الى تعين الولد وشهادته
 القابلة محتملة في ذلك بالاجاع اي بانفاق احبائنا هذا اذا ولدت لافل من سنة اشهر

من غير طلاق كان الحكم المذكور
 بوجوب ثابت ولو اشترى من رجعية
 المملوك ثم اعتق فولدت لاكثر
 من سنة اشهر

من وقت الافراز ولو ولدته لسته اشهر او اكثر لا يلزمه لاحتمال انها حبلت بعد
مقالة المولي فلم يكن المولي مدعيها هذا الولد بخلاف الاول لتيفتنا بقبامه في البطن
وقت القول فيقبنا بالمدعي **قوله** برثانه الى اخره فان قيل ثبوت النكاح هنا انما يثبت
بثبوت بقدر المزون وهي تصحح النسب دون الارث قلنا النكاح غير متزوج الي ما هو سبب
استحقاق الارث وما ليس كذلك بل هو ملزوم واستحقاقه واذا ثبتت التي ثبتت بلارثه
الشرعي والارثي لا رما بخلاف نكاح الامة والكاتبه **قوله** وجه الاستحسان في المسئلة
مفروضة فيما اذا كانت معروفة بحرية الاصل وانما ام الولد واذا ثبتت كونه حرة هي ام
ابيه لانه كونه من نكاح صحيح عادة وعرفا لانه الموضوع لحصول الاولاد دون الفاسد
والوطي شبهة فيها احتمالا لان لا يصير ان في مقابلة الظاهر القوي وكذا الاحتمال كونه طلقها
في صحته وانقضت عدتها لانه لما ثبت النكاح وجب الحكم بقبامه ما لم يتحقق رد واله **قوله**
فلا يبرأ لها قال القمنا شي ولكن لها مهر المثل لا لفرق او بالادخول لها ولم ثبتت كونه ام ولا
نقول **قوله** لا في استحقاق الارث فلا يقضى به كالمفقود يجعل حيا في ماله حتى لا يرث غيره
منه لا بالنسبة الى غيره حتى لا يرث من احد **باب الولد من احقته** لما ذكر ثبوت نسب الولد
عقب احواله المحدثه ذكر من يكون عنده الولد **قوله** واذا وقعت الفرقة الى الفرقة وهو
على الاطلاق في غير ما اذا وقعت ردتها لحقة او لا لانها بحسب وجوبه على الاسلام فان ثبت
في احقته وما اذا لم تكن اخلا للحضانه بان كانت فاسقه او خرج على وقت وترك البيت صابحه
او كانت امه وام ولد او مدبرة او مكاتبه ولدت ذلك الولد قبل الكتابة او متزوجا بعد محرم
وما اذا كان الاب مصر او ابنة الام ان ترثي الابا جبر وقالت العمه انا اري بغير اجرة قال العمه
اولي هو الصحيح **قوله** لما روي ان امرأة في سنن ابى داود من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن
جده عبد الله بن عمرو ان امرأة قالت رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعادني له حقا
وحجرتي له حوا وان اباه طلقني واراد ان يزوجني فقال لها عليه السلام انت اخوة ماله مني
رواه الحارث وصححه وعمره هذا هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فاذا
اراد جده محمد ان يرسلها او اراد عدها كان متصلا فقام ينص عليه يصير محملا للارسل
والانصال وهما نص على جده عبد الله وحجرا لابن الفتح والكسرة والحوايا بالكسرة من الوبر
والجمع الاحوي **قوله** ولان الام اشفق عليه ابد الحكم خصوص هذا السر وانما كانت اشفق
لانه كانت جزا لها حقيقة حتى قد يمرض بالفراش واقد رعى الحضانه لئلا يمرضها والرجل
اقد رعى لا لاسباب فلهذا جعلت نفقة عليه اذا لم يكن له مال وجعل عند ما هو له لئلا يفتقر

ولادام

المصد لوالى اخره لشيرالي ما في موطاما لك ثمانين سعيد عن القاسم بن محمد قال كانت عند
عمرا امراه من الانصار فولدت له عامصا ثم فارقتها عمر رضي الله عنه فركب يوما الى فسا
فوجد ابنه يلعب بقفا المجد فاخذه بعنقه فوضعه بين يديه على الدابة فادركته حدة
الفلام فمنازعتة اياه فاقبلها حتى انما ابانكر فقال عمر ابني وقالت المرأة ابني فقال ابو بكر
خل بينه وبينها فما راجعه عمر الفلام وكذا رواه عبد الرزاق ورواه البيهقي وزاد في
قال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تولد ولد من ولدها وفي مصنفه
ان ابني شبيه حدثنا عن ادريس عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد عن الخطاب رضي الله عنه
طلق جميله بنت عامر بن ثابت بن ابي الالنج فتزوجت فجاء عمر فاخذه فادركته ثم وثق ابنه
عامر الانصار به وهي ام جميله فاخذه فقرأها الى ابى بكر فقال خل بينها وبين ابنها فامته
ولان ابني شبيه ايضا عن عمر انه طلق ام عامر ثم اتى عليها في حجرها عامر فاراد ان يخذ
سها فاجاد باه بينهما حتى بكى الفلام فاطلقا الى ابى بكر فقال له سمعها وحجها وسمعتها
له منك حتى يشب الصبي فصارت لنفسه **قوله** والنفقة على الاب على ما ذكر ابي في باب النفقة
وهذا اذا كان حيا وان كان ميتا فعلى ذوي الرحم الوارث على قدر الموارث **قوله** ولا يحبر
بعضي اذا طلبت الامر فهي احق به وان ابنت لا يحبر على الحضانه وهو قول الثاني واحد والثوكن
وروايه عن مالك في رواية اخرى وهو قول ابى لى والى ثور والحسن بن صالح يجبر واختاره
ابو الليث والهندوا بن من مشاغلنا لان ذلك حق الولد قال تعالى والوالدات برصن اولادهن
حولن كاملين والمراد الامر وهو للوجوب والمشهور عن مالك لا يحبر الشريفه التي لا عادة لها
بالارضاع ويحبر التي هي ممن ترضع فان لم يوجد غيرها ولم يخذ الولد ندي غيرها اجرت
بلا خلاف ويحبر الاب على احد الولد بعد استنفايه عن الام لان نفقته وصيانيته عليه الاجماع
ولنا قوله تعالى وان تعاسرتم مريضه له اخري واذا اختلفا فقد تعاسرا فكل واحد لثله
او يحمله على حالة الاتفاق وعدم التعاسر ولا لها عجب ان تعجز عنه لكن في الكافي للحاكم الشهيد
الذي هو جمع كلام محمد لو احتلعت على ان تترك ولدها عند الزوج فالخلع جائز والشرط باطل
لان هذا حق الولد ان يكون عند امه ما كان اليها محتاجا هذا الغطه فاذا ان قول البيهقي
حوايه لروايه واما قوله تعالى مريضه له اخري فليس الامر في الارضاع بل في الحضانه
قال في الحق ثم الامر وان كانت احق بالحضانه فانه لا يحبر عليها ارضاعه لان ذلك بمنزلة
النفقة ونفقة الولد على الوالد الا ان لا يوجد من ترضعه فخير **قوله** فان لم تكن ام لم
تكن له ام لست بالحضانه بان كانت غير اهل للحضانه او مريضة غير محرر او ماتت فام ام

الولد اولى من كل احد وان علت عن احد ام الاب اولى واستضعف فان ام الام
 تدلى بالام وهي المقدمة على الاب من يدلي بها ولاد الحق من يدلي به فان لم يكن
 ام فالاب اولى ممن سواها وان علت وعند زفر الاحتمال الشقيقة او الحالة اولى
 منها وعن مالك الحالة اولى من الجدة لاب لها في العصبة ان عليا وجعفر الطيار وزيد
 من حارثة احتمموا في بنت حمزة فقال علي انا اخي لها هي ابنة عمي وقال زيد بنت عمي
 وقال جعفر بنت عمي وخالتها بنتي فقضى لها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها وقال للحالة
 بمنزلة الام وقال لعللي انت مني وانا منك وقال جعفر اشبهت حلقتي وحلقتي وقال لزيد
 انت اخونا ومولانا ورءاه ابوداود وقال فيه انها الحالة ام رءاه اسحق بن راهويه
 وقال بعد قوله واما انت يا زيد فاحونا ومولانا والجارية عند خالتها فان الحالة والدة
 فلنا هذا كله تشبيه محتمل كونه في ثبوت الحضنة او غيره الا ان السياق افاد ارادة
 الاول مسعى اعم من كونه في ثبوت اصل الحضنة او كونها اخي به من كل من سواها ولا
 دلاله على الثاني والاول شيق مثبت فلا يفيد الحكم ما هنا اخي من احد بخصوصه فضلا
 ممن له حق في الحضنة فيبقى المعنى الذي عني به بلامعارض وهو ان الجدة ام ولهذا تحرر
 ميراث الام من السدس وعليه الشقيقة تتبع اولادها هرا فكانت مقدمة على الاخوات
 والحالات فان لم تكن جده سقلى ولا عليا فالاخوات اولى من العات والحالات لاهن
 منات الابوين واولئك منات الاجداد والحالات والشقيقة اولى من غيرها والنبي لم
 اولى من الاخت لاب وبعد الاخت لاب الحالة وفي رواية كتاب الطلاق الحالة اولى من
 الاخت لاب لها تدلى بالام وتلك بالاب وفي رواية كتاب النكاح الاحب لاب اولى
 من الحالة اعني القرب القرابة ولقد مر المدلى بالام على المدلى بالاب عند اتخاذ
 قريبا فعلى رواية كتاب النكاح تدفع بعد الاخت لاب الى بنت الاخت الشقيقة ثم الى بنت
 الاخت لاب ثم الى الحالة الشقيقة ثم الى الحالة لام ثم لاب ثم العات على هذا الترتيب ثم الى
 خالة الام لاب ثم لاب ثم الى عماتها على هذا الترتيب وخالة العم اولى من خالة الاب عندنا
 ثم حالات الاب وعماته على هذا الترتيب وقد بين ان اولاد الاخوات لاب وام اخي من
 الحالات والعات وان الاخت لام اخي من ولد الاخت الشقيقة ومنات الاخت اولى من
 منات الاخ لان بنت الاخت تدلى الى من له حق الحضنة واما منات الاجام والعات والاقوال
 والحالات فيعزل عن حق الحضنة لان فرائضهم لم تنالك بالجرم **قوله** لما ويناوه قوله
 عليه السلام ما له تروحي والترز القليل والترز نظر الغرض ولو ادعى ان الام تروحي

والذات فالقول لها ولو اقوت بالزوج الا انها ادعت الطلاق وعود حقيها فان لم
 تعين الزوج فالقول لها وان عينته لا تقبل قولها في دعوى الطلاق حتى يعرضه الزوج
قوله فاحصم المقصود انه اذا لم يكن للصغير امرأة من اهله او وجب الانتزاع من
 النساء اخذه الرجال واولادهم اقربهم بعصبة لان الولايه عليه بالقراب ولد له اذا استغنى
 عن الحضنة كان الاول في حفظه اقربهم بعصبة وقد عرف في موضعه اي في الفرائض اولى
 العصبات الاب ثم الجد ابوالاب وان علا ثم الاخ الشقيق ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ الشقيق
 ثم ابن الاخ لاب وكذا كل من سفل من اولادهم ثم العم شقيق الاب ثم لاب فاما اولاد
 الاعمام فانه يدفع اليهم القلام فيبدأ بالعم لاب وام ثم ابن العم لاب ولا تدفع للصغير
 اليهم ما لهم غير محارم وانما يدفع اليهم القلام واذا لم يكن للصغير عصبة يدفع الى الاخ
 لاو ثم الى ولده ثم الى العم لام ثم الى الحالة لاب وام ثم لاب ثم لام لان له ولدا ولايه عند
 ابي حنيفة رحمه الله في النكاح ويدفع الذكر الى مولي العات لانه اخرا للعصبات ولا تدفع
 الانثى اليه ولو كان في المحارم من الاخوة والاعمام من لا يؤمن علي صبي وصبيه لنفسه
 ليس له حق في الامساك الطل من الثاني واذا اجتمع مستحقو الحضنة في درجة كاخوة الاعمام
 فاصطحبهم اولى فان نساء واقاربهم وفي الفتاوى الصغير فان لم يكن عصبة فالي ذوي الارحام
 على الترتيب **قوله** حتى ياتل الى اخوه الذي في الاصل حتى ياتل وحده ويترتب وحده ويلبس
 وحده وفي بعض نسخ النوادر ويستحب وحده وضمة المصنف الي ما تقدم وفي نوادر ابن رشد
 ويتوصاه وحده وذكر عمر الامية لا بد من ان يستحب وحده انه لا بد منه لحصول الاستعانة من
 المساع من قال المراد من الاستعانة الطهارة بان يطهر وجهه وحده بلاعين ومنهم
 من قال بل من النجاسة والامر بقدر على تمام الطهارة **قوله** والخصاف رحمه الله تعالى قد
 الاسعنا سبع سنين وعليه الفتوى كذا في الثاني وغيره لما قيل انه يقدر تسع لان الاب
 ما موربان بامر به بالصلوة اذا لم يكن ذلك اذا كان الولد عنده ولو اختلفا فقال
 ابن سبع ومالت ابن ستة لا يخلف القاصي احدهما ولكن يطران كان ياتل وحده ويلبس وحده
 دفع والا فلا **قوله** وعن محمد رحمه الله انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة وهي رواية
 هشام عنه وفي غياث المعنى الاعتماد على رواية هشام عن محمد لقناد الرمان وعن ابن يوسف
 مثله واحلف في حد الشهوة لبيبي عليها اخذ الاب وثبوت حرمة المضاهرة قالوا لم تسع
 مشهوات وخمس ليس مشهوات وست وسبع وعثمان ان كانت عليه مشهوات والا فلا **قوله** ومن
 سوى الام والحدة يعني الجد بن من قبل الام والاب **قوله** لا لها لا تقدر على استحداثها

شرعا و يعلم اواب النسا من الجزر والطح والعزل وغسل الثياب انما يحصل بالاستعداد بخلاف
الامر والمجده لغدرها عليها شرعا ولذا اجاز ان توأجرها قال الحاكم الجليل الشهيد فان كانت
السكر دخلت في السر واجتمع عقلها ورايها واخوها خوف عليها فلها ان تتولد حيث اجبت في مكان لا
يتخوف عليها **وله** والامه اذا اعتقها مولاهام ام الولد اذا اعتقت كالحره في حواله وحال
الحره فيه انه ان كان الولد رقيقا كان مولاه احق به منها وان كان حرا كانت احق به من الزوج بعد
الطلاق ومن مولاه ان كان له مولا اعتقه ومن مولاه ان كان ابنها منه قبل عتقها ولو فارها
زوجها وهي امه قاله لمولاهام هو او لي به من الاب لانه ملوكه وان كان الزوج حرا وكذا ان
كان الزوج حرا ولم يفارق امه فالمولي احق بالولد لكن لا يفرق بينه وبين امه للمني عن ذلك
ذكره في الكافي وفي التحفة المكاتبه ان ولدته قبل المكاتبه لاحق لها وان بعده ففي اوله لدخوله
بعت المكاتبه **وله** وخاف بالرفع استينافا وفي بعض النسخ او يجف بالجور عطفها على ما لم يعقل
وتنزع ان بعد به الجور والحزم وان خيف ضم الى ناس من المسلمين ويروي بالنصب ايضا على
الي ان خاف مثله في قوله لا لم تملك او تقضيني حقك ولكن هذا في اوله او قال الثاني واحد
ورواه عن مالك لا حصانه لها والمشهور عن مالك كقولنا وهو قوله ابن القسماي ثور وقوله
للنظر قبل ذلك وانع لقولهم وحاصله ان النظر للصغيره ان يكون عند الامر لو فوسقفتها
وزيادة قدرها على المنزل بملاحظته ومصلحه وما فيه من احتمال الضرر الذي يرفع بها
ذكرنا **وله** واختار للعلام يعني اذا بلغ السن الذي يكون الاب احق به كسبع مثلا اخذ الاب
ولا يتوقف على اختيار الفلام ذلك وعند الثاني في سبع او ثمان وعند واحد واستحق
تخير في سبع فاذا اختار احدها وسلم اليه م اختار الاخر فله ذلك فان عاد واختار الاول اعيد
اليه هكذا ابداه في المفق وهذا لم يقله احد من السلف والمصنفه لا يخبره ويكون عند الامر
وله ان النبي صلى الله عليه وسلم خير اخرج الاربعه عن ابي هريره ان النبي صلى الله عليه وسلم
خير غلاما بين امه وابيه قاله الترمذي حديث حسن صحيح ولا يداود والنسائي فيه قصه لاني
هذه من قبل ان يروي الحديث حاملها انه خير غلاما في واقعه رفعت اليه ثم روي الحديث لفظه
سمعت امرأة جات الي النبي صلى الله عليه وسلم وانا فاحده عنده فقالت رسول الله ان زوجي يريد
ان يذهب باخي وقد سقاني من براءتي عنده وقد نفعتي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم استنها
عليه فقال زوجها من عاقتي في ولدي فقال عليه السلام هذا ابوك وهذه امك فخذ بيد ابنتها
فخذ بيد امه فانطلقت واستدل المصنف بالمفق على عدم التخيير وهو ظاهر واجاب عن
الحديث بوجهين احدهما انه عليه السلام دعاه ان يوفق لاختار الا نظر على ما رواه ابو داود في

الطلاق والنسائي في الفرائض عن عبد الحميد بن جعفر عن ابيه عن جده رافع بن سنان ابي
المراد ابنت امراته ان سلم لها بان لها صغير لم يبلغ فاحل النبي صلى الله عليه وسلم الاب هناك
خبره وقال اللهم اهده فذهب الي ابيه وفي لفظ اخر انه اسلم وابنته امراته ان سلم فالت النبي صلى
الله عليه وسلم فقالت ابنتي وهي تطيم وقال رافع ابنتي فافقد النبي صلى الله عليه وسلم الام ناحيه
والاب ناحيه وافقد الصبيبه ناحيه وقال لها ادعواها فالت الصبيبه الي امها فقال عليه السلام
اللهم اهدها فالت الي ابنتها فاحدها وامرجه الدار وطئ من طريقه الي عاصم النبيل عن عبد الحميد
وسمي البنت عميرة وخرج ابن ماجه والنسائي في سننه عن اسماعيل بن ابراهيم بن علي بن حسان
البنتي عن عبد الحميد بن سلمه عن ابيه عن جده ابي سلمه ان ابونا اختصمني في ولد الي رسول الله صلى
الله عليه وسلم احدها كافر فخير النبي صلى الله عليه وسلم فوجه الي الكافر وقال اللهم اهده فوجه
الي المسلم فقضى له به قال ابن القطان بعد ذكر الروايتين في انه غلام او جارية ولعلها نصفا
قال وقد روي عن طريق عثمان البني عن عبد الحميد بن سلمه عن ابيه عن جده ان ابويه اختصما
فيه وراه ابن ابي شيبة ورواه غيره وقال فيه عبد الحميد عن يزيد بن سلمه ولا يصح ذلك لان
عبد الحميد بن سلمه واباه وجده لا يعرفون وله محبة لا ينبغي ان يجعل خلافا لرواية اصحابنا
عبد الحميد بن جعفر عن عبد الحميد بن جعفر فافهم ثقات وهو ابو نعتان وجده رافع بن
سنان معروف واقاد ان المراد بقوله عن ابيه عن جده جدي ابيه قاله فانه عبد الحميد بن جعفر
بن عبد الله بن الحكم بن رافع بن سنان ونحن نقول انه اذا اختار من اختاره الشرع دفع له كن
الوقوف على ذلك سعد بن جبير عن جده عليه السلام مع دعا به فحب بعد عليه السلام اعتبار
مطنه لا نظريه وهو مما قلنا فانها ان كان بالغا بدليل الاستقفا من يرواي عنه ومن دون
البلوغ لا يرسل الي الابار للاستقفا للمنف عليه من السقوط فيه لقوله حقه وعجزه عنه غالبا
وممن نقول اذا بلغ هو مخير بين ان ينفرد بالسكنى وان يكون عند ابائها اراد الله ان يبيع بينهما
مفسدا فحسد بضمه الي نفسه اعتبار نفسه بما له ولا ينفقه له على الاب الا ان يزوج اما الجارية
فان بلغت بكرة ضمنها الي نفسه لا لها غيرة بعد وان بلغت ثيبا فلها ان تنفرد بالسكنى الا ان تكون
غير مأمونه على نفسها لا يوثق لها فلا بد ان يضمنها اليه وكذا اللاخ وللعم الصم اذا لم يكن مفسدا
فان كان محبدا بضمها القاضى عند امرائه نفقه ولذا صح ان العجابه رضي الله عنهم لم يحبروا على
ما نفقهم مع قصه عمر مع ابي بكر وما اسند عبد الرزاق عن عمر انه خير ابنا فاختار امه فادخلت
به محمول على انه عرف ميل الابن الي امه وهي في الواقع احق بحضانه فاحب تطيب على الاب
من غير مخالفة للشرع بخبره يدل عليه ما تقدمت له من مراجع ابا بكر السلام والحواب ان عدم المراجعة

ليس لئلا لا يابكر كان اما ما يجب نقاد ما يحكم به من رايه وان خالفه راي المحكوم عليه
فالوجه ما ذكرنا ليوافق المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قد مناه اول الباب **فصل**
اذا تمت حق الحصانة للام فاردت ان يخرج بالولد الى بلد اخر والنكاح فابكر كان الزوج معها لان
حق السكنى له بعد ان ينفك المهر حصوا بعد ما خرجت معه وان كانت بانيه وقد انقضت عدتها
فلا يحلوا من كون البلد الذي يريد الخروج اليها بلدها وقد وقع العقد فيها او لا ففي الاول ليس للاب
وان بعدت كما لو كانت من الشام الا ان تكون دار حرب وهو مسلم او ذمي وان كانت هي حربيه ولو
كانت فلاها مستأمنه جاز لها ذلك لانه لما عقد به فالظاهر انه يقيم به غير انه اذا خرج بعد ذلك
اعطاها المهر وجب عليها المتابعه او تابعته بلا وجوب واذا رأت الزوجيه لم يجب المتابعه **فصل**
الامر الى الاول ولو كانت الاولاد غيبا بان تروجهما مثلا بالبصرة فولدت له اولاد اخر خرج لهم الى
الكويت ثم طلقها فاحصنه فيهم لرد مهرها فان اخرجهم باء لها ليس عليه ان يحييهم اليها ونال لها
ادهي اليهم فخرجهم وان كان بعد ادائها فليحيا اليها في الثاني له معها سواء كان بمصرها ولم
يعقد فيه او عقد فيه وليس بمصرها على امح الرواسين كما سيذكره المصنف الا ان يخرج الى مصر قرب بحيث
لو خرج الاب لمطالعة الولد امكته ان يثبت في اهله او قرية كذلك وكان العقد في قرية لانه كالانقال
من حارة وان لم يكن العقد في قرية بل بمصر فليس لها اخرجها الى القرية القريبة هذا فيما بين الاب والام
واما لو كانت لامر مائة وماتت وصارت الحصانة للجد فليس لها ان تنقل بالولد الى مصرها لانه لم يكن بينهما عقد
وكذا امر الولد اذا اعتقت لا يخرج الولد من مصر الذي فيه العلام لانه لا عقد بين الاب وام الولد ولا ينظر
عليه فيقول الكتاب **فصل** قال عليه السلام في سبب اني شيتي ما المعلى ان يصور عن حكمته من ابراهيم
الازدي عن عبد الرحمن بن الحارث بن ابي ذياب عن ابيه ان عثمان رضي الله عنه صلى عني اربعائة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من ناهل في بلدة فهو من اهلها يصلي صلاه المقيم وان تاهت عند ذلك
مكة ورواه ابو علي كذلك ولعله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا تزوج الرجل ببلد فهو من
من اهله وانما ائمت لا في تروحت لها من قد منها وقد ضعف حكمته الازدي **فصل** ولهذا يصير الحزبي
دميا طاهره ان بالزوج يصير الحزبي ذميا ودفع في الثاني بانه خلاف المخرج به بل لا يصير الحزبي بالزوج
في دار الاسلام ومبلا لانه لا يسلم من التزام المقام لحكمته من الطلاق والعهود وانما ذلك في الحرسه اذا
تزوجت في دار الاسلام بمصر دمية لعدم كون الطلاق في بدوها فيكون الزامها وانما يصح محل الحزبي على ارادة
التحصيل الحزبي يصير مراد به الحرسه وسبحي تران يكون مرجح الصبر الزام المقام قال وهو ظاهر لو سبق
العلام له وفي انها لا تحدث تحته شي ليس في السجدة التي يولت مع نسخة المصنف هذه الجملة بل انقل قوله
وان اردت الخروج بقوله هو مضمون وما ذكره في بعض النسخ وقع سهوا انتهى وعليه هذا الحاجة الى خلاف
لوجهه ما قلنا ونفوه ويحتمل المصنف اياه مع انه لا يصح لان مرجح الصبر ان كان الزوج هو الزوج الحزبي
فلا يصح الا ان يصحاح بزوج المراه الحرسه على مبرورته من اهله والحال ان صبر وادها كذلك لا مخرجها

الجارح

لا يحدد في حقه وان كان الزام المقام ليس السوف لا ثباته **فصل** اشار في الكتاب اي القدورك وقيل
المسوط والاوله اولى لانه معناه المصنف ولا يستفاد الثاني لعدم المعهود به ووجهه ان قوله الا ان
يخرجها الى وطنها بعيدا غيره داخل في الخطر الذي وقع فيه الزوج غير وطنها وقوله وهو رواية كتاب
الطلاق اي من الاصل وفي العكس وهو ما اذا ارادت الانقال الى مصر فاولم يقع فيه العقد لم تكن لها الانقال
به بانها فاولايات **فصل** كما نوحنا مع التسليم في مكانه اي اذا كان المسع في ذلك المكان لا مطلقا فان في العاك
من باع شعيرا او شعيرا بقرية والمشرى بقرية كذلك يسحق تسليمه في مكانه لا في مكان العقد وان لم يعلم فهو الجارح
تسلمه في مكانه وانما شالنج ولو عين مكان العقد لم يكن له خيار فكذا حق اساك الاولاد لان الاولاد من النكاح
موجب سعادة الثمرات في مكان العقد اعتبارا للثمرات بالاحكام من وجوب التسليم والتسليم **فصل** تفاوت اي بعد
وفي عكسه وهو ان ينقل من مصر الى القرية لا يجوز وان كانت القرية قرينة الا اذا وقع العقد فيها وهي قرينتها
فبعد لها ذلك ذكره في شرح الطحاوي وفي شرح البقالي ليس لها ذلك بحال وقع العقد هناك ولا ولا الاول هو
المقصود ذكر الحاكم الشهيد في الثاني الذي هو كلامه بعد اذا كان اصل النكاح في رستانه وله قري منفردة
فاردت ان يخرجهم من قرية الى قرية فلها ذلك ان كانت القرية قريبة فينظر بعضها الى بعض ما لم تكن لا يقطع
عن ابيه اذا اراد ان ينظر اليه من لومه واذا ارادت ان تخرجهم من مصر جامع الى قري ان كانت قرينة منها وليس
لها ذلك الا ان يكون النكاح وقع في تلك القرية وفيه ايضا ليس للمراه ان تشري لولدها وتبيع وان كانت احب
الا ان تكون وصية والله سبحانه اعلم **باب النفقة** النفقة شتمه من الحقوق وهو الحلال نفقتا الزايم نفوقا هلكت
او من النفاق الوداج نفقة السلعة بقا قاراجت وذكر المشرى ان كل ما قاؤه لو ت وعينه فائد نفق الزوج والام
مثل نفق ونفوق ونفق ونفق وفي الشرع الادار على التي بما به بقاؤه ثم نفقة الغير يجب على الغير
باسباب الزوجية والقرابة والملك فبدا بالزوجات اذ هي الاصل في نفقة النفقة للولد لانه فرعها ثم السب
الابعد والاصل في ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف مرجع الصبر للوالدات المقدم ذكرهن
فيل هي الزوجات وميل هي المطلقات والاول هو الظاهر وقال تعالى لسعود وسعة من سعته ومن قدر
عليه رزقه فليفق ما اتاه الله لا يكذب الله نفسا الا ما اياه اذ قال تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
وقرآن سعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقال عليه السلام في خطبه يعرفه في حجة الوداع
كما قد مناه في حين حوث جابر الطويل في الحج فانقوا الله في النساء فان عوان اخذنوهن با ما نه الله واستحللتم
فروجهن كله الله ولكم عليهن الا يوطئن فرشكم احد انكرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم
رزقهن وكسوتهن بالمعروف ورواه مسلم وغيره وفي الصحيح ان هند ابنة عتبة قالت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
اما سفيان رجل شجع لا مطلق من النفقة ما يكفي وكفي بنى لاما اخذ من ماله بغير علمه فقال عليه السلام خذي
من ماله بالمعروف ما تكفيك ويكفي بيك والاحاديث كثره في الباب وعليه اجماع العلماء ما نقل عن الشعبي
رحمه الله من قولها ما رايته احدا اجبر على نفقة احد حجب ناوله والله اعلم بصحته **فصل** وكل من كان مجوسا

عن موقوف لغيره اي لمفعول ترجع الي غيره كان نفقته عليه مخرج الزهن فان نفقته
على الزهن لان مفعول حليته ليست مفعول مشتركه وحرج المكونه كحاجا فاسدا
حتى لو كانت نفقته شهرتم ظهر انه فاسد رجح عليها بما احدث اما لو انفق عليها بلا فرض
القاضي فلا يرجع وفي الفتاوى رجل اهدى امراته فظهر لها حبل فزوجت منه فان لم يقر بان
الحبل منه كان النكاح فاسدا عندنا في يوسف وعندنا صحيح فليسحق النفقة وذكر في موضع اخر
لا يستحقها عندنا ايضا لانه ممنوع عن وطئها ولو اقرانه منه حبس النفقة بالانفاق لصحة النكاح
عند الكل وحل وطئها ولقد مر اصله في المحرمات والله اعلم **قول** اصله العام في النكاح
والنفق والوالي والقاضي والمضارب اذا سافر سال المضارب والمقابلة اذا اقاما تدفع
عدو المسلمين والنساء محرمات صيانة للمياه عن الاشتباه فيجب نفقتهن عليهم صلوات
كروا ولا ولو غيبات **قول** اذا املت نفسها في منزل ليس شرط الا زمانا في طاهر الرواية
بل من حين العقد الصحيح وان لم تنقل الى منزل الزوج استغلتها فان طلبه فاستغلت
لحقها كغيرها لا يسقط النفقة ايضا وان كان لغير حق جليل لا نفقة لها للشورزها
وقال بعض المتأخرين لا نفقة لها حتى تزف الى منزل الزوج وهو رواية عن ابي يوسف
رحمه الله تعالى واخاؤها القدر وري رحمه الله عنه وليس السوي عليه وقول الا قطع الشجر
اي نفقته في شرحه ان تسليمها نفسها شرط بالاجاع منظوفه ثم قرر في وجه رفعه
الخلاص وهو انه اذا لم ينقلها الى بيته ولم تمنع هي حبس النفقة لانها حلت نفسها ولكن رضى
بطلان حقه حيث ترك النقلة فلا يسقط حقها **قول** وعليه الفتوى اختار المصنف رحمه الله
تعالى قول الخصاف وقول الذكي ومجابه عنهما هو طاهر الرواية وقال به جمع كثير من المتأخرين
اسم عليهم ونفقه عليه محمد رحمه الله وقال في الخفة والاختلاف وجوب نفقه الباري
سائرهما والاعتبار في اعتبارهما وانما يظهر الخلاف في الاختلاف كما اذا كانت موسرة
وهو مصر فعلى مختار المصنف رحمه الله حبس فوق نفقه المعسرة ودون نفقه الموسرة وكذا
في عكسه وعلى طاهر الرواية حبس في الاول نفقه الاعسار لانها وان كانت موسرة لها
تزوجت مصر فقد رخصت نفقه المعسر وفي الثاني نفقه الموسرين والمصنف رحمه الله
لم يذكر تمام الاقسام التي لها بنم تفسير قول الخصاف رحمه الله بل ترك ما اذا كانت موسرة
والزوج مصر او كانت لا محاد جوايه بحواب ما ذكره وهو اذا كانت معسرة وهو موسر وكان
الاولى حبيدا ان يقول فان كان احدهما موسرا والاخر معسرا او اقتصر في الاستدلال
لذهب الخصاف رحمه الله على حديث همد وقال فيه اعتبار حالها وجهه انه يصلح في الاعتبار

اذا لم يطلب الزوج

انه الصحيح

حاشا

انه يصلح رد الاعتبار حاله فقط يعني اذا ثبت اعتبار حالها في هذا الحديث
يظهر قولكم اعتبار حاله فقط ثم اعتبار حاله ثابت لا بد منه باتفاق القائلين
القائلين باعتبار حاله والقائلين باعتبار حالها فليزم اعتبار حالها وبورده عليه
ان حدثت همد خبر واحد وقوله تعالى ليسحق ذو سعة من سعته ومن قدر
عليه رزقه فليسحق بما اناه الله مطلق في اعتبار ثبوت حال الموسر معسرة
كانت الزوجه او لا والمصر معسرة كانت او لا فاعتبار حالها زيادة موجه
لتخير حكم النفس اذ توجب الريادة في موضع بعضي النفس فيه عدمها وعدمها
في موضع بعضي فيه وجودها ذلك لا يجوز واذا المصنف دفع هذا بقوله
واما النفس فقوله موجه انه مخاطب بقدر وسعه والباقي في دمه فانه
يعيد ان المقادير بالنفس اعتبار حاله في الاتفاق ونحن نقول ان المعسرة في موضع
فوق وسعه وهو لا ينبغي اعتبار حالها في قدرها بحسب لها والحديث افاد فلا
زياده على النفس لان موجهه تكلفه باخراج قدر حاله والحديث افاد اعتبار
حاليها في القدر الواجب في المخرج فحتمان بان يكون الواجب عليه اكثر مما اذا
كانت موسرة وهو مصر ومخرج قدر حاله ما اضره ويبيح الباقي في دمه اللهم
الا ان يقول يجوز عليه عليه السلام بان زوجته كان موسرا فلم ينقص على حاله
واطلق لها ان تأخذ كفايتها وهذا ليس فيه اعتبار حالها فان الكفاية مختلفة
ثم هذا البحث يتجه بالنسبة الى هذه الالية اما بالنسبة الى قوله تعالى على الزوج
قدره وعلى المقدر قدره فلا لانه اعتبر في نفس الواجب المقادير بلفظ على حاله
الا ان هذه في المنفعة لا في النفقة ويدعي الفرق بين المنفعة والنفقة بناء على
انما ليس مسلوكا بها مسلك الكسوة بل هي بدل نصف المهر او ان قوله شاعرا
بالمعروف الالية تفيد بالقدر بين اي على الموسع قدره مع قدرها وكذا الاخر
وهذا لان المعروف ان لا يدفع للفايقة ما يدفع للفقيرة **قول** وهو الواجب
اي الوسط هو الواجب بعد اعتبار حالها وقد يقال لا معنى على جميع اقسام
تفسير قول الخصاف رحمه الله بل في اوساط الحال وفي اختلافها باليسار والاعتبار
فان الواجب فوق الاعسار ودون نفقه اليسار وهذا وسط واما في يسارها
فيمكن ان يقال حبس نفقه هي وسط في اليسار واما في اعسارها فحبس ايضا نفقه
وسط في الاعسار وهو بعيد فانه اذا فرض ان اعسارها غاية في الاعسار فانا

محب الغايه فيه لان اعتبار حاله او حالهما لا يوجب غير ذلك والوجه ان
المراد بالمعروف في قوله عليه السلام خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك وما
يقابل المنكر فيستقيم فان المعروف في متوسط الحال ان كفايتها دون كفايه
القائمه بحسب ذلك لبياره وعند عايله اعصارها واعصاره المعروف دون الوسط
فيه والحاصل ان علي القاسمي اعتبار الكفايه بالمعروف فيما فرض في كل وقت
وابتصار الحال من البسار والاعصار وكما يفرض لها تدبر الكفايه من الطعام
كذلك من الادام لان الخبر لا يوجب الامداد **قوله** لان ما وجب كفايه لا يقدّر
شرا في نفسه لا يختلف باختلاف الطابع واحوال الناس وباختلاف الاوقات
وفي المبسوط وكل جواب عرف من اعتبار حاله او حالهما في النفقه في الكسوة مثله
واذا اختلفا في البسار والاعصار فالقول قول الزوج في العسر كذا في الاصل
واشار شيخ الاسلام الى ان القول قولها انه قادر وهو ما ذكره محمد في الزيادات
ومن المتأخرين من قال بنظر الى زيه الا في العلويه والفقهاء اذا كان القول
قوله ولا يثبت لها فسات القاسمي ان يبالي عن بياره في السر فليس ذلك علي القاسمي
وان فعله فاناه عنه انه موصى لم يفرض عليه نفقه الموصى الا ان يحبره بذلك عدلان
انما علم ذلك وتكونا من قوله الشاهد من فان اخبره من وراو والم يوجبها
فان اقامت البينه انه موصى فاقام الروح انه يحتاج اخذ بينتها وفرض عليه
نفقه الموصى كذا في كافي الحاكم **قوله** حتى تعود الى منزله يفيد ان التورط يسقط
لسقوط النفقه ما خوذ فيه خروجها عن منزله والتحرير ان المأخوذ فيه عدم
مواقتها على الجي الى المنزل سواء كان بعد خروجها او امتنعت عن ان يجي الى منزله
ابتداء بعد انقائه بمهرها او عدم تمكنها اياه من الدخول في منزله المملوك
لها الذي كانت تكرر معه فيه قبل ان تساله ان يحوّلها الى منزله او يكره لها منزلا
فان كانت سالت في ذلك لم ينفق عليها فاني فتنهته الدخول كان لها النفقه وفي الفتاوى
لو قالت انها خرجت لا تملك ساكن في ارض مضمونه لا تكون ناسرة وفي الفتاوى لا ينفق
لو كان سمرقند وهي بنف فبعث اليها اجنبا ليجلها اليه فابت لعدم المحرم لها
النفقه **قوله** لا ينفق لها اي لا يوطأ وصرح في الخبره بان المراد من الاستمتاع
الوطي به قيد الحاكم قال لا نفقه للصغيره التي لا يتجامع فلا نفقه لها الى ان يصير
الي حاله يحتل الوطي سواء كانت في بيت الزوج او الاب واختلف فيها فقيل اقلها

سبع سنين وقاله العتاي اخبارا مشايخنا تسع سنين والحق عدم القدر
فان احتماله يختلف باختلاف المسه وعلى قولنا جمهور العلماء والمال في قوله
المختار عندهم وفي قوله له يجب وان كان في المهد لا يطلق المض وهو قول
الثوري والظاهرية قلنا اما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وفرجهن الصبر
للو ادات فلا يتناول الصغار واما قوله تعالى لسفق دواسعه من سحته قائما
فيه الامر بالانفاق يعني على من مستحقها ولم ينص على مستحقها فثبت من مستحقها من
خارج على انه لو صرح بالزوجات فيها كان المراد نفقتهن الا يري ان ليس كل زوجة
مستحقها كالناسرة يعمل في بعض ذلك البعض بالدليل الذي يعينه واما احده
جابر فقوله عليه السلام فيه لمن علمك رزقهن وكسوتهن بالمعروف فرجع الصبر
فيه النساء اللاتي حلت فروجهن ونقوله لا يحل فرج من لا يطق الحرام فانه اهلاك
او طرده ولو سلم فالانفاق على ان عمومه غير مراد فان النافقه لا نفقه لها
وهي زوجة حجاز بحسب ما بعد ذلك بالمعنى وهو ما ذكره في الوجه وحاصله ان
الزوج اجنبية فاستحقاقها النفقه اما ان يكون لذلك النوع من الملك الوارد
عليها على قصوره الحاقا بالملك العاصر بالملك الكامل في المروقة او لا احتسابها
لا سبعا المنفقة المعصوده من الزوج اعني الوطي او ذواعيه او لا احتسابها مطلقا
لا يجوز الاول لان اجابها سبب ملك كامل لا يستلزم اجابها سبب ملك ناقص اذ
ليس هو في معناه الا ان يكون اجابها في الكامل لمعنى تضمنه وهو موجود في الناقص
موجب فيه لذلك المشتركة لا للملك ولو عين ذلك المشترك لكان احتسابها على احده
الوجه التي ذكرناها وسنورد ما وجها وجها وايضا عوض الملك هذا المهر فلا يكون
النفقه ايضا عوضا والا اجتماع عن المعوض الواحد عوضان ولا يمكن جعل المعوض
الواحد مجموع المهر والنفقه كما لو تزوجها على الف وعبد لملك المعوض ثبت
جمله وهو تمام العلة لعوضه فلا بد من كون عوضه ثبتا ايضا كذلك وذلك المهر
دون النفقه لانها يجب شيئا فشيئا ولو كانت جزا من العوض لم يرجعها له احد العوضين
فانما يجب بحدوث شيئا فشيئا وهو الاحتباس نظر الى بقايه وهذا طرف المصنف على
هذا يجب ان يقول المفقده في المروقة ايضا جزا الاحتباس لما هو من مقاصد ذلك
الملك من الاستخدام الذي من جملة الوطي ان امكن للملك وهذا حق الا يري انه لا
نفقه للابن مع قيام الملك ولا يجوز الاخير لا يتقاضاه بالناسرة واما الثاني فهو

العلة لظهور أثره في حق القاصي والمعق والعاقل على الصدقات ومن تقدموا
 لم يبق فعين الثاني عقيب ابطاله الاقام لئلا يكون سيرا فلما ائبنا المناسبة
 بظهور الاثر لم يتق الاصول السبر واضاهو في الحقيقة اثبات عليه ما عناه
 بظهور اثره وابطاله ما عناه هذا وقد نقض بالرتقاء والقرنا والتي اصلها مرض
 منع الجماع والكبرة التي لا يمكن وطئها لكبرها فان لم يكن النفقة ولا احتباس الوطئ
 اجيب بان المقبر في احباب النفقة احتباس ينفع به الزوج اسقاعا مقصودا بالجماع
 وهو الجماع او الدواعي والاسقاع من حيث الدواعي موجود في هؤلاء بان جماع فيما
 دون الفرج خلاف الصغيرة التي لا جماع مثلها فانها لا تكون مشتهها اصلا فلا جماع
 فيما دون الفرج حتى ان كل عاقل يستنكر جماع الرضيعه فيما دون الفرج ولا يستنكر
 ذلك في العجوز والمرضية قالوا فعلى هذا التعليل اذا كانت صغيرة مشتهها تكن
 جماعها فيما دون الفرج بحسب النفقة كذا في الذخيرة وهذا على من قيد الصغيرة
 بكونها لا تسهي للجماع فرض محال لانها اذا لم تكن بحيث تسهي للجماع لا يكون مشتهها
 للجماع فيما دون الفرج نعم هنا شيء وهو ان قولنا الصغيرة التي لا يوطأ مثلها اصل
 معناه لا تسهي للوطئ او لا يطئ الوطئ فان كان الاول فالملارضة حققة وان كان الثاني
 فان ثبت الملازمة من عدم الاطافه وعدم الاشتها مكد ذلك والافهم من صحة الظاهر
 الملازم بناء على ان المراد عدم الاطافه مطلقا ولا من واحد من طمئ الوطئ
 والظاهر ان من كانت بحيث تسهي للجماع فيما دون الفرج فهي مطيعة للجماع في الجملة
 وان لم تطقه من خصوص زوج مثلا فتجب لها النفقة ومن لا فلا تجب لها نفقة
 وفي خزانة الفقه للفقهاء ابو الليث عشر من النساء لا نفقة لهن الصغيرة التي لا تحمل
 الجماع والناسخه اذا لم تكن لها عليه مهر واذا اغتصبها ظالم فذهب لها والمجوسه
 في دين ويحج اذا لم تكن معها زوجها والامة اذا لم يزوجها مولاها والمنكوحه بكاحا
 فاسدا والمرتده والمتوفى عنها زوجها والمرأة اذا صلت ان زوجها او اباه شهوة
قوله وان كان صغيرا الى اخره ذكر حكم العجز من الطرفين مفردا ولم يذكر حكمه عن
 الطرفين جميعا بان كانا صغيرين لا يطيقان فلو اعتبر جانبيه بحسب ولو اخرج جانبها
 لا تجب وفي الذخيرة لا نفقة لها واكثر ما في الباب ان يجعل المنع من قبله كاطفاده
 فالمنع من جهتها قايرو معه لا تستحق النفقة وعن هذا قلنا اذا زوج المحبوب صغيرة
 لا تنفع للجماع لا يفرض لها نفقة ولا يحق اسكان عكس هذا الكلام فيقال يجعل المنع

المسافرة

جهتها كالمعدوم فيجب الي اخره والتحقيق ان النفقة لا يجب الا لتسليمها
 لا سيقامنا ففها المقصوده بذلك التسليم فيدور وجودها معه وجود او عدم
 فلا تجب في الصغيرة وتجب في الكبرة تحت الصغير **قوله** وعن ابى يوسف لها
 النفقة أي في صورتي حبسها وغصبها لانه لا يمنع من جهتها واختاره المعدي
 والقوي على الاول وهو قول محمد لان النفقة عليه عوض عن احتباسه اياها
 غير انه اذا فات الاحتباس لمعنى من جهته جعل باقيا بقدر ما يجب مع فواته فاذا
 كان لا لمعنى من جهته لم يمكن تقديره قايما ففات حقيقة وحكما وهو الموجب ليس
 غير فعند عدمه ينعدم الحكم وتظهره ما لو غصب العين من يد المتاجر لا يجب
 الاجر عليه لقوات التكن من الاسقاع لا من جهة المتاجر وان لم يكن من جهة
 الاجر بخلاف ما لو حبس هو ظمنا او في حق تقديره على ايقافه او لا يقدر او هرب او ارتد
 او اسلمت واي هو الاسلام او طلقها بعد الدخول وكذا كل فرقه هات من قبلها
 حتى لا تسقط النفقة كالفرقة بخيار العتق والبلوغ وعدم الكفاة او بسبب الحب
 والعنه مادامت في العدة حيث يجب لها النفقة لقواته من جهته حقيقة او معي
 وان لم يكن له تحمل فيه **قوله** وكذا اي لا نفقة لها اذا خرجت مع محرم بخلاف
 ما اذا حجت مع الزوج فان لها النفقة اتفاقا **قوله** لان اقامتها فرض عدولنا
 نعم ولكنه من جهتها والاحتباس الغاية اما يجعل باقيا بقدر اذا كان القوات
 من جهته ثم اذا وجبت عليه فالواجب نفقة الحضرين بغير ما كان فيه الطعام
 في الحضر بحسب دون نفقة المفرد لان هذه الزيادة لحقتها بازائه نفقة تحصل
 لها فلا يكون على الزوج كالمريضه التي لا تستحق المدواة عليه **قوله** اي لما قلنا
 من ان نفقة الحضر هي المستحقة واجمعوا على ان الصوم والصلاة لا تسقط النفقة
قوله وبمسها اي وبمسها استنعاوا ويدخل في مسها كذلك الجماع فيما دون الفرج
 والقبلة وغيرهما فكان الاحتباس الموجب قايما وكذلك الرتقاء والقرنا على ما
 ذكرنا المحصول الاسقاع بالدواعي والاسقاع والله اعلم **قوله** قالوا هذا حسن
 وفي لفظ الكتاب اشارة اليه هو قوله وان مرضت في منزل الزوج وهو عارة عن
 تسليم نفسها صحيح ثم طرأ المرض ولا يحق ان اشارة الكتاب هذه مبنيه على ما
 اختاره من عدم وجوب النفقة قبل التسليم في منزله على ما قدمه من قوله النفقة
 واجبة للزوج على زوجها اذا اسلمت نفسها في منزله وقد مناه مختار بعض

المشايع ورواه عن ابي يوسف وليس القوي عليه بل ظاهر الرواية وهي الاصح
تعلمها بالعقد الصحيح ما لم يقع نكاحا فاستحسن لهذا التفصيل هم المختارون لذلك
الرواية وعن ابي يوسف وهذه فرعيتها والمختار وجوب النفقة لتحقيق الاحتباس
لاستيفائها من مفاصل النكاح من الاستيناس والاستمتاع بالدواعي وهو ظاهر
الرواية قال في الاصل نفقة المراه واجبه على الزوج وان مرضت او حنت او اصابها
بلائع من الجوع او البرق لا يستطيع جمعها وفي شرح الطحاوي اذا كبرت ولا يطق
الجماع او لها رفق منع الجماع او قرن كان لها النفقة وقال الخوازي قالوا اذا مرضت
مرضا لا يمكن الاستفاد بها بوجه من الوجوه تسقط النفقة وان كان مرضا يمكن
الاستفاد بها سوغ استيفاء الاستقط وهذا يقيد الاول قال في الخلاصة لو كانت
مرضية ومعها زوجها او لا قبل الدخول او بعده يجب وفي الاقضية لو كانت
اورثا او قرنا يجب وفي الجماع الكبر مو اصابها هذه العوارض بعد ما اسقلت
الي بنت الزوج او قبله فيما اذا لم يكن ما نفقه نفسها وهذا جواب ظاهر الرواية
وعن ابي يوسف لا نفقة للزوجة والمرضية التي لا يمكن وطئها قبل ان تنفلقا وان
اسقلت من غير رضاه بردها الي اهلها اما اذا انفلقا هو الي بيته مع علمه بذلك
لا يردها الي اهلها انتهى كله من الخلاصة وبه يظهر لك ما حكيت به فيمن احتار قوله
ابي يوسف في التي مرضت في منزله اذا تناول مرضها يعتبر كالزوجة فيها **قوله**
وتفرض على الزوج النفقة في اخره قال المصنف والمراد لهذا بيان نفقة الخادم
وهو اعتذار عن تكرار نفقتها ولا يحجى على متاعل ان التكرار ليس بلامر اصلا لاحتاج
الي الاعتذار عنه فان ما تقدم ليس الا بيان وجوب النفقة للزوجة على زوجها
وبيان وجوبها وحوها ليس نفس بيان حوزا الفرض للزوجة ولا حوزا له ولا
هو ملزمه فان الفرض قد يختلف مع قيام وجوب النفقة بدليل ما في الاقضية
الرجل اذا كان صاحب ماله وطعام كثير يتمكن هي من تناول قدر ثقتها
ليس لها ان تطالب زوجها بفرض النفقة وان لم يكن على هذه الصفة يفرض اذا
طلبت فافاد ما قلنا بر اذا فرض فالزوج هو الذي يلحق الانفاذا لا اذا ظهر عند
القاضي مظهر لعدم نفرض النفقة وبامره ان يعطيها لتنفق على نفسها فان لم يعط
حبسه كذا في الخلاصة وفيد اليار اثره في المجموع من نفقتها ونفقة الخادم من
حيث هو مجموع عند عدمه بنتفي لفرض لكن بانفا فرض نفقة الخادم برعتبر

99
في الفرض الاصلح والايسر في المختار يوما يوما اي عليه ان يدفع نفقه يوم
يوم لانه قد لا يقدر على تحصيل نفقه شهر مثلاً دفعه وهذا بناء على ان عليه ان
يعطيها مجعلا ويعطيها كل يوم عند المساء عن اليوم الذي يلي ذلك المساء لئلا يتمكن من
المصرف في حاجتها في تلك اليوم وان كان تاجر افرض عليه نفقه شهر بشهر
او من الدها فبن نفقه سنة سنة او من الصناع الذي لا يسقي عملهم الا بالقبض
الاسبوع كذلك ولو فرض عليه اكثر من قدر حاله له ان يمتنع عن اعطاء الزايد وفي
الاقضية نفرض الادام ايضا اعلاء اللحم وادناه الزيت ووسطه اللبن وقيل
في الفقيرة لا يفرض الادام الا اذا كان خبز شعير والحق الرجوع في ذلك الي
عرفهم ويعتبر فيما على الزوج الحطب والماء والاسنان والذهن للاستفاد
وعبره ومن ما الرضوخ عليها فان كانت غنية تستاجر من ينقله ولا تنقله بنفسها
وان كانت فقيرة فاما ان ينقله الزوج لها او بدعها سقل بنفسها ومن ما الاعتقال
على الزوج في الفتوى لانه مونه الجماع وفي كتاب وزين جعله عليها وقيل في ما الظهر
من الحيض من ان يكون حصصها عشرة ايام فعليها او اقل فعليه واجرة القابلة
علي من اساجرها من الزوج والزوج فان جات بعد استجار فلها ان تقول
عليه لانه مونه الجماع ولها ان يقول عليها كاجرة الطيب وفي المحيط اذا كان
للزوج عليها دين فقال احسبوا لها من نفقتها كان له ذلك بخلاف ما روي
حيث يقع المقاصة وان لم يفسد نفرض الكسوة كل سنة اشهر الا اذا تزوجها
ونحن لها قبل ان يبعث اليها الكسوة فان لها ان تطالبها قبل معنى ستة اشهر
والكسوة كالنفقة في انه لا يسترد معنى المدة وللزوج ان يدفع الي القاضي ليايها
طيس التوب لان الرينة حقها واذا فرض لها كسوة سنة اشهر فتحرقت قبل ان يبعثها
ان ليست لبساً معنواً ان ليس ذلك لمكفها فيجوز لثنين خطايه في التقدير وان
تحرقت لحرق استجارها لا يفرض لها اخرى بخلاف المختار ولو لم تلبس حتى
مضت سنة اشهر نفرض لها اخرى بخلاف المختار كذا في الاقضية ولو كانت
تلبس يوما ونزل يوما فير احدى لها الكسوة اذا فرغ الفضل ولو ليست اياها
ولم تتحرق لم يحدد لها اذا فرغ الفضل ولو فرض لها درهم بقيت كلها بعد
انقضاء المدة او بقي منها شيء في الشهر الاخر ايضا نفرض وفي المختار لا نفرض
وفي اداب القاضي للمخاض نفرض قبض ومقنعة وملحفة ونراد في الشنا

سراويل وجبة باغبار عسرة وسيرته ذكر الخفاف السراويل في كسوة الشتاء
دون الصيف ولم يذكره محمد أصلاً قال الرخسي لم يوجب محمد الأزارلانه المخرج
وليس لها ذلك ولهذا لم يوجبوا لها المكعب والخف انتهى وقيل اختلاف عرفه
والعرف إيجاب السراويل في الصيف والشتا للبيه في البيت القاصي بنظر الرخسي
كل يوم مفروض بالعرف فعلى المصنف قال محمد درع يهودي وملحفة نظية وخارج
ارخص ما يكون مما يد فيها في الشتاء على الموسر درع يهودي وملحفة نظية
وخارج اربسبر وكسا درع يهودي ولها في الصيف درع سابوري وملحفة كان و
اربسبر فذكر في الأصل الدرع والخفاف القميص وهما سواء الا ان القميص يكون
مختصاً من قبل الكفة والدرع من قبل الصدر ويجب لها في الشتاء الخفاف وفراش
النوم وفي كسوة الخادم ذكر الأزارل والخف والمكعب وفي الخلاصة هذا في دارهم
مكة العرف أما في ديارنا فنرض المكعب ونرض ما نمار عليه ونسعى ان يكون لها أثر
على حده ولا تكفي فراش واحد لها لانه قد يفرد في الخيص والمرض وفي الأثر
فراش لده فراش لاهلكه فراش للصيف والرابع للشتا وان ارسل ثوباً
فاحلها فعالت هديه وقال من الكسوة والقوله فان اقاما البينة على اقرار بينهما
بدعوى الاخر او على نفي مدعاه فالبيته بيه الزوج لانه هو المدعي للقضاء ولذا
في دراهم فقال هديه وقال نفقه او قال من المهر وقالت نفقه وكذا في جميع
قضايا الديون اذا كانت من وجوه مختلفة **قوله** وجهه ان كفائها الى اخره
ظاهر من الكتاب ثم هل يراد بالخادم مملوكها او اعمر منه قال بعضهم المملوك فلو لم
يكن لا سجن وقال بعضهم كل من يخدمها خرة كانت او امه لها او لغيرهما وفي الفتاوى
الصغرى لو كانت المنكوحة امه لا سجن نفقه الخادم ونفقة الخادم لبنات الاثراف
ويوافق ما فنده الفقيه ابو الليث فلام الخفاف حيث قال في ادب القاصي فرض
ما يحتاج اليه من الدفق والذهن واللحم والادامه فعالت لا اخبر ولا اعين
ولا اعالج شي من ذلك لا يجبر عليه وعلى الزوج ان ياتي من يكفها عمل ذلك قال
الفقيه هذا اذا كان لها عمل لا تقدر على الطبخ والخبز او كانت ممن لا تسافر ذلك
منفسها فان كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب عليه ان ياتيها من يفعلها
وفي بعض المواضع يجبر على ذلك قال الرخسي لا يجبر ولكن اذا لم تطبخ لا تعطها
الادامه وهو الصحيح وقالوا ان هذه الاعمال واجبة عليها دياناً ولا يجبرها القاصي

علي ما سنده ايضا ان شاء الله تعالى **قوله** وقال ابو يوسف الخاديين وهكذا
ذكر في فتاوي اهل سمرقند ووجه الدفع ظاهر من الكتاب **قوله** ولانه لو تو
اي الزوج كفائها بنفسه خدمه كان كافياً قد منع هذا علي روايه عن ابي يوسف
في الاقضية لو قال الزوج انا اخذتها عن ابي يوسف لا يقبل منه ذلك وقال
بعض مشايخنا يقبل وعن ابي يوسف في روايه اخرى اذا كانت فاقية في الغيا
رفت اليه مع خدم كثير استحق نفقه الكل عليه وهي روايه هشام عن محمد و
الحادي **قوله** خلافا لما يقوله محمد رحمه الله وهو انه اذا كان لها خادم مريض
لها لا لها لم تكفي بخدمة نفسها ومفرض ولو كان مصراً وجه الظاهر انها بحيث
تكفي بخدمة نفسها وانما الخادم لزيادة النعم فلا يلزمه الاحاله اليها لان
المعسر انما يلزمه ادني الكفاية فقط وهذا ما عايناه من المصنف من لزوم اعتبار
حاله وانما عندنا من ذلك ما ينطبق بقدر حاله والباقي دين عليه وفيما به
انه يجب نفقه الخادم دنان عليه ولو لم يكن للمرأة خادم لا يجب لها نفقه لان
استحقاقها له دفع حاجتها وحاجتها الي نفقه الخادم انما يتحقق عند وجوده
وصار كالقاصي اذا لم يكن له خادم لا يستحق نفقه الخادم في بيت المال والحازي
اذا شهد الوقيعه بلا فرس وانما غنى الفارس لا يسهم له سهم الفرس والله اعلم
ولو كانت له اولاد لا يكفهم خادم واحد فرض عليه الخاديين او اكثر اتفاقاً
وفي التقييس امرأة لها مائة ليرة قالت لزوجها انفق عليهم من مهري فانفق فعالت
لا اجعلها من المهر لانك استخدت منهم فما انفق بالعرف محسوب عليها لانه
بامرها **قوله** ومن اعسر نفقه امراته الى اخره بقولنا قال الزهري وعطى
وان يسار والحسن البصري والنوري وان ابي ليلى وان شبرمه وحامد بن
ابي سليمان والظاهر به ومعنى الاستدانه ان يشري الطعام على ان يودي
الزوج ثمنه وقال الخفاف الشري بالنسيه ليقضي الثمن من ماله الزوج ونقوله
الشافعي قال مالك واحمد في ظاهر قوله وعنه روايه بقولنا وعلى هذا الخلاف
الحج عن الكسوة والعجز عن المسكن وهذا المقر في فتح عند الشافعي واحمد طلاق
عند مالك ولو اوسع عن الاتفاق عليها مع البسر لم يفرق ووسع الحاكم عليه ماله بصره
في نفقتها فان لم يجد ماله يجبر حتى يسق عليها ولا يفسخ وعن هذا ما ذكر في
النهي حيث قال ثم اعلم ان ظهور العجز عن النفقه انما يكون اذا كان الزوج

حاضرا اما اذا غاب غيبه منقطعه ولم يخلف لها نفقه فرفعت الامر الى القاضي
فكتب القاضي الى عالمه يري التفرق بالبحر عن النفقه فرق بينهما هل تقع الفرقة
قال الشيخ الامام ابو الحسن الشافعي نعم اذا تحقق العجز عن النفقه قال صاحب
الدين في هذا الخواب بنظر والجمع انه لا يصح فضاؤه لان العجز لا يعرف حاله
الغيبه لحوال ان يكون قادرا فيكون هذا ترك الانفاق لا العجز عنه فان رفع
هذا القضا الى قاض اخر فامضاء جاز فضاؤه والجمع انه لا يتقد لان هذا القضا
ليس في محله فيه لما ذكرنا ان العجز لم يثبت ذكره في الفصل الثاني من فصول الاما
الاستدلال فيكون الشهود جعلت مجاز فيهم فلا يفتي بها كما ذكرها في الدين واعلم
ان الشيخ اذا غاب ولم يترك لها نفقه ممكن غير طرقت اثبات عجزه بمعنى نفقه يعني
ما قال وهو ان نفقه النفقه عليها قال القاضي ابو الطيب من الشافعيه اذا غابت
النفقه عليها نصبه ثب لها الشيخ قال في الحليه وله وجه جيد فلا يلزم محي ما قاله
ظهره له من **وله** انه عجز الى اخره استدلالا بالمعقول والمعقول اما المعقول في سن
الناسي عن ابي هريره رضي الله عنه عليه السلام وساق الحديث الى ان قال وابدأ من
تقول فصل من اعول رسول الله قال امر انك تقول اطعني والافار في خادك تقول
اطعني واسمعني ولانك تقول الى من تتركني هكذا في جميع نسخ النساوي وهو عند
من حديث سعيد بن ابوب عن محمد بن عجلان عن زيد بن اسلم عن ابي صالح عن ابي
هريره وسعيد بن محمد بن عجلان وقال الدارقطني ثنا ابو بكر الشافعي ثنا محمد بن بشر بن
نسايبان بن مروح صاحب من سلمة عن عامر عن ابي صالح عن ابي هريره ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال المراه بقوله لزوجها الطعني او طلعني الحديث قال الدارقطني ثنا عن
من احمد السامك وعبد السامي بن قانع واسماعيل بن علي قالوا اخبرنا احمد بن علي الخزاز
ثنا الحسن بن ابراهيم الباقوري ثنا الحسن بن الحسن بن منصور بن شاذان بن سلمة عن
عبي بن سعيد عن سعيد بن المسيب في الرجل لا يجد ما ينفق على امراته قال نفق بينهما
وهذا الاسناد الى حماد بن سلمة عن عامر بن محمد بن عمار عن ابي صالح عن ابي هريره عنه
عليه السلام مثله وقال سعيد بن منصور بن سلمة صاحبين عن ابي الزناد قال سالت سعيد
بن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امراته ان نفق بينهما قال نعم قلت سنة قال سنة
وهذا انصرف الى سنته عليه الصلاة والسلام وغايته ان يكون من مراسيل سعيد والثاني
يقول لها وانتم تقولون بالمرسل مطلقا اما المعقول قال القياس على الحب والعنه

اولى لان البذل يبق لاوطى ولا سقى بلا قوت وايضا سفعه الجراح مشترك بينهما
فاذا ثبت في المشترك حوازا لفتح بعده في المحقق لها اولى وقياسا على المرفوف
فانه يبيعه اذا عسر نفقته **وله** ولنا المعقول والمعنى اما المعقول فنقوله تعالى
وان كان ذو عسره فنظرة الى بيسره وغاية النفقة ان تكون دينيا في الدماء وقب
اعسرها الزوج وانما ثبت المراه مأمونة بالانظار بالنظر واما المعنى فهو ان في
الزوا الفسخ ابطال حقه بالخلية وفي الزوا الانظار عليها والاستدانة عليه باخر
حقها دينيا عليه واذا اذ لرا الامر بينهما كان الماخيرا ولي وبه فارق الحب والعنه
والمملوك لان حق الجراح لا يصير دينيا على الزوج ولا نفقه المملوك نصير دينيا على
المالك ويجوز المملوك ان في الزوا بيعه ابطال حق السيد في حلقه هو الثمن فاذا
عجز عن نفقته كان النظر من الجاسن في الزامه ببعه اذ فيه تخليص المملوك من
عذاب الجوع وحصول بدله القاهر بقامه للسيد بخلاف الزوا الفرقة فانه ابطال
حقه بلا بدله وهو لا يجوز بدله لانه الاجماع على انها لو كانت ام ولد عجز عن نفقها
لم يعقها القاضي عليه واما المروزي عن سعيد بن المسيب في قوله انه سنة فلعله
لم يرد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ثبت عنه اطلاق مثل ذلك غير مردي
به ذلك قال الطحاوي كان زيد بن ثابت يقول المراه في الارش كالرجل الى ثلث
الدينه فاذا زاد على الثلث فما لها على النصف من الرجل قال ربيعة بن عبد الرحمن
قلت لسعيد بن المسيب ما يقول فمضى قطع اصبع امره قال عشرين من الابل قلت فان
قطع اصبعين قال عشرون من الابل قلت فان قطع ثلثا قال ثلثون من الابل قلت
فان قطع اربعها قال عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر الهها واشد
مصاها فل ارشها قال انه السنة قاله الطحاوي لم يكن ذلك الا عن زيد بن ثابت
مسي قوله سنة فيكون ما قاله اعتماد على ما عن ابي هريره موقوف عليه هذا
بعد تسليم صحته والا فهدروي عن سعيد بن المسيب قولنا فاصطرب المروزي عنه فبطل
ذكره ان حرمه وان عبد البر واما المروزي عن ابي هريره موقوفه عند النساوي
والدارقطني فلا شك في ان رفعه غلط وانما هو من قوله ابي هريره وروي الطحاوي
في صححه من حديث ابي هريره رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
افضل العبد فم ما ترك غنا في لفظ ما كان عن ظهر عني واليد العليا خير من اليد
السفلى وابدأ من يقول يقول المراه اما ان يطعني واما ان تطعني وتقول العبد

اطعني واستعاني ويقول الولد اطعني الي من تدعني قالوا يا هريز سمعت
هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا هذا من كبري الى هريز فثبت
انه موقوف عليه بلا شبهة ثم ليس في قول الى هريز هذا ما يدل على ان الزوج
يلزم بالطلاق وكيف وهو كلام عام منه لا يخص المعسر ولا الموسر ولا خلاف ان
الموسر اذا لم يطهر لا يحرم على الفراق بل يحبس على احد الامر من عينا وهو الاصل
فعلى هذا لو سلم انه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم على ما رواه الدارقطني كان
الارشاد الي ما ينبغي مما يدفع ضرر الدنيا مثل واشهد واذا تابا يعتمدا
سعي ان يمتد أسفقه العيالة والا قالوا لك مثل ذلك وشوشوا عليك اذا استهلك
النفقة لغيرهم كما ذكرنا واما ما تقدم من رواية الدارقطني عن اي هريز وقال
مثله ما يليه من قول سعيد بن المسيب بل مثله ما قبله من حديث اي هريز الذي
سبق ذكره من رواية النسي وروايته ذكره ابن القطان في الوهم والاهمال
قوله احاله الغريم على الزوج اي وان لم يبرهن الزوج وفي النفقة فائدة الامور
بالاستدانة ان لصاحب الدين ان يأخذ دينه من الزوج او من المرأة وبدون
الامر بالاستدانة ليس لرب الدين ان يرجع على الزوج بل عليها وهي ترجع على الزوج
وهذا لان الاستدانة اجاب الدين عليه منها وليس لها عليه هذه الولاية فأي
اخرى وهي انها لا تسقط بموت احدكما في الصحيح بخلاف القضاء وحده على ما سيذكر
ان شاء الله وفي شرح المنار المرأة المعسرة اذا كان زوجها معسرا ولها ان تنسره
موسرا واخفقها على زوجها ويوسر الابن او الاخ بالاتفاق عليها ويرجع به
على الزوج اذا ايسر ويحبس الابن او الاخ اذا امتنع لان هذا من المعروف قال
شراح الكترين لهذا ان الادانة لغيرها اذا كان الزوج معسرا وهي معسرة يجب
علي من كان يجب عليه نفقها لولا الزوج وعلى هذا لو كان للمعسر اولاد صغار
ولم يقدروا على نفقتهم على من يجب عليه لولا الاب كالام والمخ والمهر ثم يرجع
به على الاب **قوله** ثم لها نفقة البتة هكذا مشي ايضا عليه صاحب الكفر بعد اعتبار
حال الزوج والروحية في وجوب النفقة فاعترض عليه شارحه بانه نوع من اقس
فان ما ذكره اول الباب قول الحنفية ثم في الحكم على قول الكرجي ولو كان فرض
على قدر حاله او حالها مقدار ثم على المعسر كان لها ان يطالبه بان يزيد في القرض
ولو كان على قلبه كان للزوج ان يسقط **قوله** وناقض به نقد بر نفقة الزوج

من النفقة يجب شيئا في المستقبل فلا يسفر حكم القاضي فيها محصور
مقدار ولا نه كان بشرط الاعسار وعلى تقديره وقد زال **قوله** لم يسقط عليها
بان غاب عنها او كان حاضرا وامتنع والحاصل ان نفقتها لا تثبت دينا في
دئمة الا بقضا القاضي بقرض او اصطلاحهما على مقدار فانه ثبت ذلك المقدار
في دئمة دينا اذا لم يعطها وهو رواية عن احمد وفي رواية اخرى وهو قول
مالك والثاني يصير دينا لا ان كانت اكله معه بعد الفرض فانها سقطت بالمضي عليه
عند مالك والثاني في الاصح **قوله** لا لها صلة اي من وجه **قوله** ليست بعوض
اي من كل وجه بل هي عوض من وجه دون وجه وذلك لانها جزا الاحتياط من
حيث انه احتياط لا يستحق حقه من الاستمتاع وقضا الشهوة واصلاح امر المعيشة
والاستئناس هي عوض ومن هذا الوجه وجبت على المكاتب ومن حيث انه لا
حق للشرع وامور مستركة كاعفاف كل الاخر وعصيته عن المفساد وحفظ النيب
وتحصيل الولد ليقيم التكليف الشرعي هي صلة كورق القاضي والمقتضى فلا
تملك الا بالقبض فلا اعتبار انها عوض قلنا ثبت اذا مضى بها او اصطلاحا
لان ولايته على نفسه اعلى من ولايته القاضي عليه ولا اعتبار لها صلة قلنا سقط
اذا مضت المدة من غير قضاء ولا اصطلاح عملا بالقبولين بقدر الامكان وذكر
في القاية معزوا الي الدخيرة ان افقه ما دون الشهر لا تسقط مكانه جعل القليل
مما لا يمكن الاختيار عنه اذ لو سقطت بمضي سيرة من الزمان لما مكنت من الاخذ
اصلا وهذا حق وقد تم الوجه وقوله في الكتاب فلا يستحكم الوجوب فيها الا
بالقضاء على ما حملنا كلامه فيه من اثبات انه صلة من وجه مترتب على تردها
من الصلة المحضنة والعوض المحض ولو اختلفا فيما مضى من المدة من وقت القضاء
القول قول الزوج والبيته بينه المرأة ومن ادعى على امرأة نكاحا وهي محدة فاقا
البيته لا نفقة لها وكذا اذا كان الزوج هو المنكر والقبيل ان يقول ينبغي ان يجب
لها صارت مكذبة شرعا وكذا الزوج والا فلا يخفى ما فيه من الاضرار وفيه
باب الفساد خصوصا عند اضطرارها للنفقة لغيرها **قوله** وان مات الزوج
بعد ما مضى عليه بالنفقة ومضى شهور سقطت هذه التقيد لعدم سقوطه
بالقضاء حاله حيا لها واطلقت فمثل ما اذا كان القاضي امرها بالاستدانة
او لم يامرها فوافق قول الحنفية والصحيح ما ذكره الحاكم الشهيد انه كان

امرها بالاستدانة لا سقط بالموت لان الاستدانة بامر من له ولاية تامة
 عليه عند رفع قضيتها له وهو القاضي فكان كاستدانة بنفسه فلا سقطت
 احدهما وعلى هذا الخلاف سقوطها بعد الامر بالاستدانة بالطلاق والصح لا سقط
ول لان النفقة صلة والصله تبطل بالموت فان قيل قد قلتم انه استعمل هذا
 الدين بحكم القاضي وحملوه موكد للاسحقاق كالقبض في الهبة فيسفي ان سفي
 الموجب بعد الموت كالهبة المقبوضة فالجواب ان بالقضا لا يبطل معنى الصلة بل
 بوجوب تارك هذه الصلة فتبطل صلة كغير الصلة واذا كان معنى الصلة باقيا اثر الموت
 في سقوطه بسبب انه يبطل الاهلية بالكلية فكان اقوى في ابطاله الصلة فيحتاج
 للإسحقاق على وجه يلزم بعد الموت الى زيادة وهو الامر بالاستدانة وفي حاله
 الحياة لم تبطل الاهلية فيسقط بمجرد التاكد بالقضا بها **فصرح** ابرار الزوجية من
 النفقة هل يصح ويلزم ان كانت غير مقر ومنه لا يصح لانه ابرار قبل الوجب وان
 كان القاضي فرضها كل شهر كذا وكذا في الشهر الاول فقط وكذا لو كانت ابرار
 من نفقة سنة لا يبرر الا من شهر الا ان يكون فرض لها كل سنة كذا لان القاضي
 اذا فرض كذا كل شهر قائما فرض متهما بتجدد الشهر فانه لم يتجدد الفرض
 وما لم يتجدد الفرض لم يجب نفقة الشهر فلا يصح الا براعتها ولو ابراته بعد ما بقي
 اشهر عام في وعام مستقبل يري عام في وعن شهر مما يستقبل **بول** وما بقي للزوج
 مترده وكذا ترد فيه المستهلك ولا ترد فيه الهالك بالاتفاق والقوى على قولهما
 والموت والطلاق قبل الدخول سواء في نفقة المطلقة اذا مات الزوج احتلفوا
 فقبل ترد وقبل لا يتردد بالاتفاق لان العدة قايمة في موته كذا في الاقضية
ول ولا رجوع في الصلوات بعد الموت بخلاف القاضي ونحوه لان تصرف الامار في
 بيت المال مقيد بشرط النظر والنظر ان يوافق منه ويعطى لمن يلي بعده من القضاء
ول وعن محمد وهو رواية ان رسم عنه لا ترد نفقة الشهر وما دونه فلهذا
 وصعها في السنة حتى لا يكون فيها خلاف عن محمد وكذا لو قبضت نفقة اشهر فمات
 احدهما والباقي شهر فاقبل لا يرجع بشي وفي الدخيرة نفقة تسقط بمعنى المدة كنفقة
 النكاح ولو فرض لها نفقة منها لم ينضمها حتى انقضت عدتها لا يذكره محمد وهل يناس
 على الموت قال الحلواني فيه كلام وفي الخلاصة من الفتاوى الصغرى عن الحلواني
 قال المختار عندي لا سقط **بول** منعها من عليه اي اذا قضى القاضي لها مباح

في النفقة
 في النفقة
 في النفقة

الحديث

فيها فاذا اشتراه من علم به او لم يعلم ثم علم فرضي طهر السبب في حقه ايضا
 فاذا اجمعت عليه النفقة مرة اخرى مباح ثانيا وكذا حالة عند المشتري
 الثالث وهل جبر او لا يباع مرة بعد مرة اخرى الا في دين النفقة لانها
 تتجدد شيئا فشيئا على حسب تجدد الزمان على وجه يظهر في حق السيد فهو
 في الحقيقة من حادثة عند المشتري واما اذا لم يعلم المشتري بحاله او علم
 بعد الشراء ولم ير من قبله رده لانه عيب اطلع عليه **بول** باذن المولي طنه لو
 كان غير اذنه فلا نفقة لها ولا مهر لعدم الصحة ولو دخل لها طوب بالمهر بعد
 الصلوة ولو مات العبد بعد النكاح الصحيح والفرض سقطت النفقة والمهر ولا يطا
 المولي متى لغوات محل الاستيفاء ولو كان مدبرا او مكنا او ولد لم يباع
 بالنفقة لعدم حواز البيع الا ان المكاتب اذا عجز ببيع حديد لانه حديد قبل النقل
 هذا ولا نفقة يجب لولد العبد عليه لان امه ان كانت امه فالولد عبد لمولاه
 منفقته على المولي وان كانت حرة فولده حرة ولا يجب نفقة حرة على مملوك ولا على
 مولاه لان ولده اجنبي منه وكذا المكاتب لا يجب عليه نفقة ولده سواء كانت امراته
 حرة او امه لهذا المعنى واذا كانت ابراء المكاتب مكاتبه وهما المولي واحد منفق
 الولد على الام لان الولد تابع للام في كفايتها حتى كان كسب الولد لها وكذا ارش
 الخاتبة عليه **بول** في الصحيح احتراز عما عن الكرخي يقتل الى ممتته لانها خلفه
 الشيخ ابو الحسين القدوري هذا ليس بصحيح لان النفقة تسقط بالموت لانها في
 معنى الصلة والصلوات تبطل بالموت بل القيس والقيمة انما تقام مقام الرقة في
 من لا سقط بالموت **بول** وان تزوج الحرة فماتت في الحرة في لا فرق بين
 الحرة والعبد والمدر والمكاتب في عدم وجوب النفقة قبل التوبة وانما خصه
 بالذكر ليعلم النبي في الباقي بطريق الاول فانه اذا لم يجب على الحر الذي هو داخل
 في اهلية وجوب المال عليه فيلزم الا يجب على من ذكر **بول** لعدم الاختصاص
 اي من الزوج والمخ من السيد وان كان لحقه لا يثبت معه الموجب وهو اختصاص الزوج
 ولا موجب غيره بخلاف منغها نفسها لحقها كالمهر فان قوت الاختصاص الموجب من
 قبل الزوج فيجعل ثانيا وليس هنا كذا **بول** والتوبة غير لانه على ما مر في
 النكاح في باب نكاح الرقيق ولا شك ان حق الاستدانة يتجدد بتجدد المنافع التي
 يتجدد على ملكه فاذا ابواها فقد تركه حقه مادام لم يستردوها واسترداها

بعد ذلك ليس رجوعا فيما سقط بل طلب حقه فيما سبق له او الحاله وله ذلك
ولذا كان له ان يوليها ثم يستردها ثم يوليها ثم يستردها وهو جاز في كل استرداد
سقطت فاذا رجع فبها وحيت ولو خدمت المولي احيانا من غير استخدام
واسترداد لا سقط نفقته لانه لم يطل التوبة بذلك لعدم الاسترداد **قوله**
والمديره وامر الولد في هذا اي في وجوب النفقة على الزوج بشرط التوبة
كالامة ولم يذكر معها المكاتبه لانها في استحقاق النفقة اذا تزوجت بادن المولي
كالحره لا حتما معها بنفسها ومثا فنعها بحكم عقد الكتاب **فصل قوله** ليس فيها
احد من اهلها واما امته فقيل ايضا لا سكنها معها الا برضاها والمختار ان له ذلك
لانه يحتاج اليها في كل وقت فاذا افردتها في بيت لا يمكن من ذلك غير انه
لا يطاوعها بحضرتها كما انه لا يحل له وطى زوجته بحضرتها ولا بحضرة الصرة **قوله**
مقرونا بالنفقة في قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فان المراد
وانفقوا عليهن من وجدكم وكذلك قرأ ان مسعود والسكنى بالملك او بالاجاره او
العاريه واجبه اجماعا **قوله** ليس له ان يسكنه معها قبل الا ان يكون صغيرا لانهم
الجماع فله استكانه معها **قوله** ولو اسكنها في بيت من اذار مفرد وله علق كفاهها
اقتصر على العلق فاذا كان الخلاء سيرا بعد ان يكون له علق بنفسه وليس
لها ان تطالبه بمكر اخروجه قال القاضي الامام لان الضرر بالخوف على المتاع وعدم
التمسك من الاستمتاع قد زال ولا بد من كون المراد الخلائق كالمهر ومن غير الاجابة
والذي في شرح المختار ولو كانت في الدار سوت وابتن تسكن مع صرتها او مع احد
من اهلها ان احلى لها بيتا وجعل له مرافقه وعلقا على حدة ليس لها ان تطلب بيتا ولو كانت
انه يغيرها او يودعها ان علم القاضي ذلك وجبره وان لم يعلم ساله من جبره فان لم
يؤثر مهر او كانوا يميلون اليه اسكنها من اقوام اخيار يعتمد القاضي على خيرهم **قوله**
لما فيه اي المنع من المكالمه من نطقه بالحر في البيع لا يدخل الحنة قاطع وفيه من حيث
اي هرة قال عليه السلام الرحم شجنة من الرحمن قال به ومن وصله وصلة ومن
قطعه قطعه والشجنة بكسر الشين وضمتها قال ابو عبيد قرايم مشبكك كاشيتك العرف
وقال الخطابي يعني بالشنه الوصلة **قوله** وقيل لا يمنعها من الخروج الى الوالدن ولا
يمنعها من الدخول اليها في كل جمعة ظاهر الخلاصة ان في كل جمعة يتصل بقل من حرمها
ودخوله فالتفاهل في الفناوي للزوج ان يعزب المرأة على اربع خصال وما هو في معنى

لا يقبل له طيب زوجته بخبر

الا ربع تركه الزينه فبالزوج يزيدها وتركه الاجابه اذا دعاهها الى فراشه
وتركه الصلاة في روايه والفضل والخروج من البيت اما لا يمنع من زياده الامور
في كل جمعة وفي زياده غيرهما من المحارم في كل سنة وكذا اذا اراد ابوها او غيرها
ان يحيا اليها على هذا الوجه والسنة انتهى وقوله هو الصحيح احترار عماد هب اليه من
مقاتل من انه لا يمنع المحرم من الزياره في كل شهر وعن ابي يوسف في النوادر
تقييد خبر زوجها بان لا يقدر اعليا منها فان كانا يقدران على انبائها لا يذهب
وهو حسن فان بعض القبا لا شق عليها مع الاب الخروج وقد شق ذلك على الزوج
فمنع وقد اختار بعض المتأخرين منعها من الخروج اليهما وقد اشار الى نقله في شرح
المختار والحق لاخذ بقوله ابي يوسف اذا كان الابوان بالصفه التي ذكرت وان
لم يكونا كذلك ينبغي ان ياذن لها في زيارتهما في الحين بعد الحين على قدر متعارف
اما في كل جمعة فهو بعيد فان في كثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصا اذا كانت
شابهة والزوج من ذوي الهيات بخلاف خروج الابوين فانه ايسر ولو كان ابوها
زنا مثلا وهو يحتاج الى خدمتها والزوج بمنعها من تعاهد فعلها ان تعصيه
سلما كان الاب او كافرا وفي مجموع الموازل فان كانت قابله او غالة او كان لها
حق على اخرا ولا خير عليها حق تخرج بالاذن وبغير الاذن والحق على هذا وما
هداد ذلك من زيارة الاجانب وعيادتهم والوليمة لا ياذن لها ولا تخرج ولو اذن
وخرجت كانا عاصيين وتمنع من الحرام فان ارادت ان تخرج الى مجلس العلم بغير
رضي الزوج ليس لها ذلك فان وقعت لها نازله ان سال الزوج من العالم او غيرها
بذلك لا يسعها الخروج وان اقصع من السوال يسعها ان تخرج من غير رضاه وان
لم يقع لها نازله لكن ارادت ان تخرج لتعلم مسله من مسائل الموضو والصلاة
ان كان الزوج يحفظ المسائل ويذكر معها له ان منعها فان كان لا يحفظ الاولى
ان ياذن لها احيانا وان لم ياذن فلا شئ عليه ولا يسعها الخروج ما لم يقع لها نازله
وفي الفناوي في باب الفراه المراه قيل ان نفق مهرها لها ان تخرج في حوائجها
وتزور الاقارب بغير اذن الزوج فان اعطاها المهر ليس لها الخروج الا بادن
الزوج ولا تسافر مع عبد لها خميا كان او فخلا وكذا ابوها المجوس والمحرمة
المراه بخلاف المراهق وحده ثلثة عشر او اثني عشر سنة ولا يكون المراه محرما
لامراه وحيث اعناها الخروج فانما يباح بشرط عدم الزينه وتغيير الهية الى ثانيا

لا يكون داعية لنظر الرجال والاستئالة قال الله تعالى ولا يترجم ترج
 الجاهلية الاولى و قول الفقيه ونمى من الحمار خالفه فيه قاضي خان قال في
 فضل الحمار من فتاواه دخول الحمار مشروع للنساء والرجال جميعا خلافا لما قاله
 بعض الناس روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الحمار ونور وخالد بن
 الوليد دخل حمار حمص لكن انما يسبح اذا المكن فيه انسان يكتوف العورة استبي
 وعلى ذلك فلا خلاف في منعهم من دخوله للعلم بان كبروا منهم مكثوف العورة وقد
 وردت احاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوبخ قول الفقيه منها في النكاح
 والتردي وحسنه والحاكم وصححه على شرط مسلم عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله
 عليه وسلم قال من كان يوم من الله واليوم الآخر فلا يدخل الحمار الا مزرور ومن كان
 يوم من الله واليوم الآخر فلا يدخل حليته الحمار وعن عائشة قالت سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقول الحمار حرام على من اتي رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد وقوة
 استثنى النسابة والمرتبعة رواه ابو داود وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه عليه
 السلام قال سفع عليكم ارض الحمر وسجدون فيها سوتا يقال لها الحمامات فلا يدخلها
 الرجال الا بالارار وانفوها النساء الامربضة او نفسا وفي سندهما عبد الرحمن بن راد
 من اعم الاقربى وهو مختلف فيه قال احمد ليس بشي وقال ابن حبان روي الموضوعات
 عن الثقات قاله الحافظ المنذري ومما قاله الحافظ نظر لم يذكره البخاري في كتاب
 الصعفا وكان تقوي امره ويقوله هو مغارب الحديث وقال الدارقطني ليس بالهوي
 والله يحيى بن سعيد وروي عياش عن يحيى بن معين ليس به باس وقال ابو داود قلت
 لاجد من صالح اخرج به يحيى بن عبد الرحمن بن زياد فقال **قوله** يعترف به وبالرجوع
 في حق الزوجه كان معني ان يزيد قوله وبالنسب في الولد والولد لانه رتب على ما ذكر
 من الاعتراف قوله فرض القاضي في ذلك المال نفقه زوجته الغايب وولد الصغار
 والديه **قوله** وكذا اذا علم القاضي ذلك الامر من اما لو علم احدهما احتاج في القضاء
 بالدين والوديعه فانه لا يقضي عليه بالدين في صاحب الدين واجب بان القضاء
 مع النظر للغايب في الامر بالانفاق نظره بايقا ملكه الثابت بالمكاح وابقا ما
 هو في معنى نفسه اعني قرابه الولاد وليس في قضاء دينه ذلك بل هو قضاء عليه بقوله
 الغير **قوله** فانه لا يسمع على الحاضر حتى لو امتنع عن اداء الدين وعنده اموال
 غير الامان لا يسمع عليه القاضي بل بامر له ان يسمع هو ويقضي فان لم يفعل حبسه ابد
 حتى يسمع لان البيع عليه حشر عليه ولا يحجر على العاقل البالغ وعندهما يسمع على الحاضر

الحمار على من اتي

ازاح صاحب القبول

قال الشاعر فاباكم وحية بطن واذا فهو من الثابت ليس كشيء يشي مثل ولا شبه
 وهو واحد شيان من قوله هما شيان واصله سوي قلبا الواو يا اما لسكونها بعد
 كسرة او لاجتماعها مع الياء سبق احدهما بالسكون فان جررت ما بعدها كند مثلا
 في قوله انك مني القوم لا سيما زيد فهو على ان سيا صاف الى زيد وما زائدة تخمير كقوله
 في كذا حي وان امر واوردوا الحوض الذي ورد واذا ان رفعه فعلى ان شيان شيان
 الي وهو موصول اسمي حذف صدر صليته والمقدرا مثل الذي هو زيد وحاز كونه
 مضافا مع ان اسم لا يتجو كونه نكرة لانه معنى مثل ومثل لا يعرف بالاضافه وخبر لا
 محذوف واذا كان كذلك في كلا الوجهين خروج عن الاصل في الجر بالزيادة في المضاف
 والمضاف اليه وفي الرفع محذوف صدر صليته الموصول وهو انما يقاس اذا طالت الصلة
 واختار المحققون الخبر على الرفع لان زياده ما اوسع من حذف المبتدأ مع ما ينضم اليه
 من كونه في خصوصه كالمال وقع وقد يقال زياده ما في نفسه كبر ولكن من المتكلمين
 ممنوع فكافوا اما نصب ما بعد ما فقال ان الدهان صاحب القرة لا عرف له وجهها
 وعن هذا المذكر ان يعطى في فضله في المستثنى بلا سيما سوي الجر والرفع وذكر
 امر القيسه الارب يوم لك منهن صاحبه ولا سيما يوم ردة جليل بالوجهين ولم يذكر
 فيه النصب لكن قد روي النصب فيه ايضا فيقبل على الطرف وقيل على التشبيه بالمفعول
 وقيل بمجموع لا سيما منزله الا ومعنى الاخراج الذي يفضيه الا فيها هو الاخراج من ذلك
 الحكم بالثبات ما هو المبلغ منه فاذا قلت اكومني القوم لا سيما زيد فقد اثبت له المبلغ من
 اكرامهم وقد جا بحقيقها محذوف احد البابين فيقبل الاولى لانها ساكنة وهو اضعف
 من المتحرك فكان حذفه اولى وقيل بالناسه لانها لام والاعلال في الامر اولى **قوله**
 واذا ثبت في حقه باقراره ان حق الاخذ لها ما في يده فعدي الي الغايب ضرورة اورد عليه
 طلب الفرق بين هذا وبين ما لو جا صاحب الدين مودع او مديون للغايب معترف
 بالدين والوديعه فانه لا يقضي عليه بالدين في صاحب الدين واجب بان القضاء
 مع النظر للغايب في الامر بالانفاق نظره بايقا ملكه الثابت بالمكاح وابقا ما
 هو في معنى نفسه اعني قرابه الولاد وليس في قضاء دينه ذلك بل هو قضاء عليه بقوله
 الغير **قوله** فانه لا يسمع على الحاضر حتى لو امتنع عن اداء الدين وعنده اموال
 غير الامان لا يسمع عليه القاضي بل بامر له ان يسمع هو ويقضي فان لم يفعل حبسه ابد
 حتى يسمع لان البيع عليه حشر عليه ولا يحجر على العاقل البالغ وعندهما يسمع على الحاضر

اذا ثبتت فحقة باقراره ان حق

اذا اشترى من البع **قوله** وحلفها بالله ما اعطاهما النفقة ثم اذا جاء الغائب فاعطى
 حخته في اعطاء النفقة وفي كل موضع جاز القضا بالدفع كان لها ان تأخذ بغير قضا
 من ماله شرعا اصله حديث هند امرأة ابي سفيان المتقدم وعن هذا قلنا لو
 كان للغائب مال حاصر في بيته والقاضي يعلم الزوجية اطلق الاخذ منه وان يكون
 هذا قضا بل ايضا والايقا لا يمنع بسبب الزوجية الا يرى ان من اقرب من الغائب
 وله مال حاصر من جنس الدين مطلقا المفردة من القاضي الايمان به اجابه الى ذلك
قوله لا يملك الا وهو الزوجية والوالدان والولد الصغير ويستدرك عليه الاولاد الكبار
 الاثبات والذكور الكبار الرضى ونحوهم لا يملك لصغار النكاح **قوله** معقلم
 اما نحن بالقضا لا شك ان الوجوب ثابت بدلالة قبل القضا حتى كان عليه ان ينفق
 عليهم اذا كانوا اقربا بانه وانما المراد انه لما كان محمدا فيه فقد تمتع بمسكا
 بقوله من يرى ان لا يحب النفقة فلا يعين عليه قوله الوجوب الا القضا به فينتفى
 تاويله ويقتصر في ذمته وجبر عليه اذا امتنع وفي الثاني لو انفق المديون او المتزوج
 نفقه هو لا يغير امر القاضى ضمن المودع ولا يبرأ المديون ولكن لا يرجع على من انفق
 عليه ولو اجمع الدين والوديعه فالقاضي يبرأ بالاتفاق من الوديعه او لا لانه انظر
 للغائب فان الدين محفوظ لا يحتمل الهلاك بخلاف الوديعه **قوله** وفي هذه المسئلة
 اقول بل يرجع عنها منها قوله اي حنفه او لا اذا اجمد المديون او المودع الزوجية
 بسبب بينهما على الزوجية لانها تدعى حقا فيها يده من المال بسبب مكان خصما في اثبات
 ذلك السبب فمن ادعى عينا في يد انسان انه له اشتراه من فلان الغائب ثم رجع الى انها
 لا تملك منه وهو قوطها لانها ثبتت النكاح على الغائب ومن عنده المال ليس بماتمه
 ومقاما بالهبة ورفرجه الله من سماع بينهما على الزوجية يفرض لها اذا لم تكن له مال
 حاصر وبامرها بالاستدانة ثم رجع الى قوطها وقول رفر في ذلك مسقره ونقل مثله
 رفر عن ابي يوسف فقوى عمل القضاء لحاجة الناس الى ذلك **قوله** في الفتاوى
 امره قالت ان زوجي مطبل الغيبه حتى نطقت كميلا بالنفقة قال ابو حنيفة ليس لها
 ذلك وقال ابو يوسف اخذ كميلا بنفقة شهر واحد احسانا وعليه الفتوى فلو علم
 الكميلا انه ملك في السفر اكثر من شهر اخذ عند ابي يوسف الكفيل باكثر من شهر وعن
 ابي يوسف ايضا لو كفل بنفقة ما عاش او كل شهر او ما بقى النكاح بينهما صح وقال
 ابو حنيفة هو على شهر واحد ولو ضمن لها نفقة سنة جاز وان لم يكن واجبه ولو طلقها

باب غرض

في
 النكاح

رجعي او بائنا والمسئلة جالها كلف بنفقة عدتها كل شهر لان العدة من احكام النكاح
قوله وقال الشافعي رحمه الله لا نفقة للموتة وهي المطلقة ثلثا والمخلو
 اذ لا بينونه عنده بغير ذلك الا ان يكون حاملا فان في بطنها ولده وحديث فاطمة
 فليس رواه في صحيح مسلم ان ابا عمرو بن حفص طلقها البتة وهو غائب فارسل اليها
 وكيله لشعر محطته فقال والله ما لك علينا من شئ فجات رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقال ليس لك نفقة وامر بها ان تعتد في بيت امرئك ثم قال تلك المرأة نفقها اجمالي
 اعندي عند ان ام تكتوم فانه رجل اعني لصعين ثياك فاذا احللت فادعي قالت فلما
 حللت ذكرت له ان معاوية بن ابي سفيان وابا جهير خطبا في فقال صلى الله عليه وسلم
 اما ابو جهير فلا يصنع عصاه عن عاتقه واما معاوية فصطوكة لا مال له انكي اسامة
 بن زيد فكرهته فقال انكي اسامة بن زيد فكنته فجعل الله فيه خيرا واعتبط به
 واخرجه مسلم ايضا وقال فيه لا نفقة لك ولا حكمي ورواه ايضا وقال فيه ان اباحض
 من المعيرة خرج مع علي بن ابي طالب رضى الله عنه الى امراته فاطمة بنت فليس بطلقة
 كانت نفقت من بطنقتها وعلى هذا فمحل رواية المالك على انه اوقع واحده هي تمام
 الثلث وامر لها بالخارج من شام وعياش بن ابي ربيعة سفته مخطها فقا لا والله
 ليس لك نفقة الا ان تكوني حاملا فانت ابي ملي الله عليه وسلم فذكرت له قوطها فقال
 ط نفقه لك زاد ابو داود في هذا باسناد مسلم عقيب قوله عياش بن ابي ربيعة والحديث
 بن شامرو ط نفقة لك الا ان تكوني حاملا وفي شرح الكونسيه الى مسلم لكن الحق ما
 علمت وفي رواية لمسلم ان اباحض من المعيرة المخزومي طلقها ثلثا ثم انطلق الى اليمن
 فقال لها اهله ليس لك علينا نفقة فاطلق خالد بن الوليد في نظر فأتوا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في بيت معمونه الحديث والحواب ان شرط قبول جبر الواحد عدم طعن
 السلف فيه وعدم الاضطراب وعدم معارض بحب قدحيه والمحقق في هذا الحديث ضد
 كل من هذه الامور اما طعن السلف فخطعن عليها فيه اكار الصحابة ممن سذك مع انه ليس
 من عادهم الطعن بسبب كون الراوي امرأة ولا كون الراوي اعرابيا فقد قبله الحديث
 فربيعه من ما ذكر من سنان تحت اي سعيد في اعتداد الفتوى عنها زوجها في بيت زوجها
 مع انها لا تعرف الا في هذا الخبر بخلاف فاطمة بنت قيس فانها تعرف بذلك الخبر بخبر
 الدجال حفظته مع طولها ووعته وادته ثم قد ظهر لها من الفقه ما افاد علما وحلا
 قدر وهو ما في صحيح مسلم من ان مروان ارسل اليها قبضه من ابي دؤيب يسألها عن

فارسله

الحديث حديثه به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من امرأة سناخذ بالعصمة
التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان بي وبكر القرآن قال
الله تعالى لا يخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الى ان ياتن فاحشته بينه الى قوله
تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالت هذا لمن كان له مراجعة فأي امر
حدث بعد ذلك قلبه يقولون لا نفقه لها اذا لم تكن حاملا فغلام محسونا وقبل
عمر خير العجائ من سعيان الثلاثي وحده وهو اعز الي عمرنا ان رد عمر وغيره لغيرها
ليس الا لما علمه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عا لفا له وقد استقر الحال عليه بعد
وفاته عليه السلام من السلف الى ان ردت فاطمة رضى الله عنها هذا الخبر مع ان عمر لما
رده مخرج بالرواية خلافة في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع الامود بن يزيد خالنا
في المسجد الاطر ومعا الشعي حدثت الشعي حديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يجعل لها سكر ولا نفقه فاخذ الاسود كفها من حجابها فحسبه وقال ذلك
حدث مثل هذا قال عمر لم ترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقوله امرأه لا تدري
حفظت امر سبت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا يخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن
الا ان ياتن فاحشته بينه فقد اخبر ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لها
النفقة والسكنى ولا ريب في ان قول العجائي من السنة كذا رفع فكيف اذا كان قابله عمر
رضي الله عنه وعمار واه الطحاوي والدار قطني زيادة قوله سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول المطلقه ثلثا النفقة والسكنى وقصاري ما هنا ان تعارض روايتها
بروايته فأي الروايتين يجب تعديهما وقال سعيد بن مسروق شاعوا به حديثا
الاعتس عن ابراهيم قال عمر رضى الله عنه اذا ذكر عند حديث فاطمة قال ما كنا
نعير في ديننا بشهادة امرأة هذا شاهد علي انه كان الدين المعروف المشهور
النفقة والسكنى فيزل حديث فاطمة من ذلك منزله الشاذ والنفقة اذا شذ لا نقل
ما شذ فيه ويصح هذا ما في مسلم من قول مروان سناخذ بالعصمة التي وجدنا
الناس عليها والناس اذا ذكروا هم الصحابة فهذا في المعنى حكاه اجماع الصحابة ورواه
بالعصمة وفي الصحيحين عن عروة انه قال لعائشة الميراثي فلانة بنت الحكر طلقها
زوجها البتة فخرجت فقالت ليس ما صنعت فقلت لم سمعني الى قول فاطمة فقالت
اما انه لا يخرج لها في ذلك فذا عا به الا نكار حيث نفت الخبر بالكلية عنه وكانت
عائشة اعلم باحوال النساء فقد كن ياتن الى منزلها ويستفتين منه عليه السلام وكثر

وتكرروا في صحيح البخاري عن عائشة انها قالت لفاطمة الا تنق الله تعالى يعني في
قولها لا سكنى ولا نفقة وقاله القاضي اسماعيل حدثنا نصر بن علي حدثني ابي عن
هرون عن محمد بن اسحق قال احسبه عن محمد بن ابراهيم ان عائشة قالت لفاطمة
تيسر انما اخرجك هذا اللسان يعني انها استطالت علي احوالها وكثر الشريهم فخرجها
عليه السلام لذلك ولنفيد ثبوته عن عائشة ان سعيد بن المسيب قد اخبر به وهو
معاصر عائشة واعظم متبع لا قول من عاصره من الصحابة حفظا ودراسة ولولا
انه علمه عنها ما قاله وذلك ما في ابي داود من حديث يميون بن مهران قال كنت
المدينة فدعوت الي سعيد بن المسيب فقلت فاطمة بنت قيس طلعت فخرجت من بيتها
فقال سعيد تلك امراه فمذت الناس كانت لسنة فوصعت علي يد ان امر مكثور وهذا
هو المناسب لمصنوع ابن المسيب فانه لم يكن لينسب الي صحابية ذلك من عند نفسه وكذا
هو والله اعلم مستند مسلم بن يسار حيث قال خروج فاطمة انما كان عن سوء الخلق
رواه ابو داود في سننه عنه وعن رده زوجها اسامة بن زيد حب رسول الله
صلى الله عليه وسلم وروي عبد الله بن صالح قال حدثني الليث بن سعد حدثني جعفر
عن ابي هريرة عن ابي سلمة بن عبد الرحمن قال كان محمد بن اسامة بن زيد يقول كان
اسامة اذا ذكرت فاطمة شيئا من ذلك يعني من انقائها في عدتها وماها بما في يده
اسمى هذا مع انه هو الذي تروجهها بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان اعرف
بالمكان الذي نقلها عنه الى منزله حين بيها هذا لم يكن قطعاً الا لعلمه بان ذلك
فقط منها او لعلمه بخصوص سبب جواز انقائها من اللبس او خيفة المكان فقد جا
ذلك ايضا ولم يظفر المخرج رحمه الله بحديث اسامة فاستغربه والله الميسر وقال
الليث حدثني عقيل عن ابن شهاب ثنا ابو سلمة بن عبد الرحمن فذكرت حديث فاطمة
قال فانكر الناس عليها ما كانت تحدث من خروجها قبل ان تحل وفي معجم الطبراني
سند عن ابراهيم ان ابن مسعود وعمر رضي الله عنهما قال المطلقه ثلثا لها السكنى
والنفقة واخرج الدار قطني عن حرب بن ابي العالبيه عن ابي الزبير عن جابر عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال المطلقه ثلثا لها السكنى والنفقة قال عبد الحق انما يؤخذ من
حديث ابي الزبير عن جابر ما ذكر فيه السماع او كان عن الليث عن ابي الزبير وحرب
بن ابي العالبيه ايضا لا يحج به ضعفه ان معين والاشبه وقفه علي جابر وهذا
سعيد بن مسعود ما ذكره من توهمين رفعه برد قوله من ذكر ان جابر اعني قول فاطمة

وقد تركنا بيان المعارض والطعن واما بيان الاضطراب فقد سمعت في بعض
 الروايات انه طلقها وهو غائب وفي بعضها طلقها ثم سافر وفي بعض الروايات
 انها ذهبت الي رسول الله صلى الله عليه وسلم فالتفت اليه وفي بعضها ان خالد بن الوليد
 ذهب في نفر ما لوه عليه السلام وفي بعض الروايات سمي الزوج ابا عمرو بن حفص
 وفي بعضها ابا حفص بن المغيرة والاضطراب موجب لصحة الحديث علي ما عرفت في
 غير الحديث ومن رد الحديث زبد بن ثابت ومروان بن الحكم ومن التامع مع ابن
 المسيب شرح والشعبي والحسن بن محبوب الاسود بن يزيد ومن بعدهم الثوري واحمد
 بن حنبل وخلق كثير ممن تبعهم فان قيل لهذا العذر في تقدير ثبوته انما سقط تلك
 السكتي والحال انه عليه السلام قال لها لا نفقة لك ولا سكنى فلما ليس عليا ولا
 ان تشتغل ببيان العذر عاروت بل يكفي ما ذكرنا من انه شاد محال لما كان الناس
 عليه ولم يروى غيره في تركه كايضا هو في نفسه ما كان الا ان الاشتغال بذلك حسن خلا
 لمروها علي الصحة ونقول فيه ان عدم السكنى كان لما سمعت واما عدم النفقة فلان
 زوجها كان غائبا ولم تركه ما لا عند احد سوي التعبير الذي بعثنا اليها فطالت هي
 اهله علي ما في مسلم من طريق انه طلقها ثلثا ثم انطلق الي اليمن فقال لها اهله ليس
 لك عليا نفقة الحديث فلهذا قال عليه السلام لها لا نفقة لك ولا سكنى علي تقدير
 صحته لانه لم يخلف ما لا عند احد وليس يجب له علي اهله شئ فلا نفقة له علي احد
 بالضرورة فلم ينفق في العرض عنه عليه السلام فحصلت تروي في النفقة مطلقا وقع
 انكار الناس عليها ثم ان في كتاب الله تعالى من غير ما نظرت فيه فاطمة بنت قيس ما
 نفق وجوب السكنى والنفقة لها وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث ينفرن من وحيده
 قد علم ان المراد بالنفقة اعلتهن من وحيده كما جات قرأه ان مسعود المروية عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم مفسره له وهذه الآية انها هي في البواين بدليل المعهود
 وهو قوله تعالى عفيبه ولا تضاروهن لتضيضوا عليهن وان كن اولات حمل فأنفقوا
 عليهن حتى يرضعن حملهن ولو كانت الآية في غير المطلقات او في الرجعات كان
 التقدير اسكنوا الزوجات والرجعات من حيث سكنكم وانفقوا عليهن من وحيده
 وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن ومعلوم انه لا معنى حينئذ يجعل
 غايه احباب الا نفاق عليهما للموضع فان النفقة واجبة لها مطلقا حاملا كانت
 او لا وضعت حملها او لا تخلاف ما اذا كانت في البواين فان فائده التقييد بالغايه

دفع لوههم عدم النفقة علي المعتدة الحامل في تمام عدة الحمل لظهورها
 والاقتضار علي قدر تلك حيض او ثلثه اشهر وكذا قوله تعالى لا تحرجوهن
 من بيوتهن ولا تحرجن الا ان ياتن بفاحشة مبينه فانه عام في المطلقات
 وقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فاسكنوهن بمكوهن يرجع الي الرجعات يهن
 وذكر حكم خاص ببعض ما تناوله الصدر لا يبطل عموم الصدر **قوله** الا يري ان
 معنى العرف عن برأة الرحم ليس مراعي فيها استنباح علي ان وجوبها الحق التبع
 عادة فانها لو لم تحض فيها العصمت العدة ما لم يظهر حمل وكذا يدل عليه
 وجوبها بالموت قبل الدخول ويعارض ذلك ايضا ما اذا لم تعلم بموته حتى
 مضت مدة العدة وانت اذا انعمت النظر فيما ذكرنا في باب العدة في مسألة
 تدخل العدة بين طهر لثه جواب هذا فارجع اليه والنفقة **قوله** وكل فرقة خلت
 من قبل الزوجت معصية احترق به عما يحى من قبل الزوج مطلقا وعما يحى من قبلها
 غير معصية فان لها النفقة فيهما والحاصل ان الفرقه اما من قبله او قبلها
 وفي الاول لها النفقة مطلقا سوا كانت غير معصية مثل الفرقه بطلاق او
 لعانه او عنته او جبه بعد الخلوه ويشكل علي احباب النفقة للاعنه ما قدمناه
 في باب اللعان في الحديث من انه عليه السلام لم يجعل لها بيتا ولا موتا عليه او
 معصية مثل الفرقه بنقيله بنت زوجته او ايلاية مع عدم فيه حتى مضت اربعه
 اشهر او ايايه الاسلام اذا اسلمت في او ارتد هو فعرس عليه الاسلام فلم
 يسلم لان معصيته لا يحرم في النفقة واما الثاني فاما معصية مثل مكنتها ان
 الزوج او ابائها اذا اسلم هو وهي وثنيه او مجوسيه وودها فلا تجب لها نفقة
 لانها والحاله هذه حايه نفسها تعير حق وكانت كالتاسره واما غير معصية
 مثل الفرقه بخيار البلوغ والعق وعدم الكفاه ووطي ان الزوج لها مكرهه
 لانها حبست نفسها بحق لها او عدرت شرعا فيه ولها السكنى في جميع المور لان
 القرار في منزل الزوج حق عليها فلا سقط بمعصيتها اما النفقة فحق لها فقارر
 سقوطه بمعصيتها **قوله** بخلاف المهر بعد الدخول يعني انه يجب لها وان جات
 الفرقه من حميتها بمعصية لانه وجد الموجب له وهو تسليم نفسها مقرر الحق
 لها فيه قبل طرد المعصية **قوله** وان طلقها ثلاثا ثم ارادت والعياد بالله سقطت
 نفقتها لا لعين الرده هنا لان الفرقه لم يحى سبها في ومكنتها ان الزوج بعد الطلاق

ان طلقها ثلاثا ثم ارادت
 بالعدا سقطت نفقتها

الثلاث سواها لا تسقط النفقة بالممكن هنا لا تسقط بالردة فانما سقط
 في هذه الردة اذا اخرجت وحيت اذ لا نفقة للحبوسة كما اشار اليه المصنف
 في التعليل اذ الحقت حتى لو لم يلحق بدار الحرب ولم يخرج بعد هذه الردة كان
 لها النفقة ولو حيت او لحقت فعادت الى الاسلام ورجعت الى بيتها عاد استحقاق
 للنفقة وما ذكر في الجامع من قوله ولو عادت الى بيتها سلمة او مرتدة عادت
 نفقتها بخلاف ما بعد الخاق بخلافه ما ذكر في الدخيرة لو عادت الى دار الاسلام
 فلها النفقة والسكنى ووقف يحمل المذكور في الجامع على ما اذا احكم بها قها وما
 في الدخيرة على ما قبل الحكم به بخلاف ما اذا وقعت الفروقة بالردة فانها لو اسلمت
 وعادت الى منزل لا يحب لها نفقة لانها المفوتة لذلك النكاح وهو لا يعود يعودها
 الى المنزل سلمة ولو كان يمكنها وردتها في عدة الطلاق الرجعي سقطت النفقة
 كما لو كان قبل الطلاق لقيام النكاح في الرجعي وفي شرح الطحاوي الاصل ان كل
 امرأه كانت لها نفقة يوم طلعت ثم صارت الى حال لا نفقة لها يوم طلعت فليس
 لها نفقة بعده فلو طلق الامة بائنا وكانت مواء معه بنتا فخرجها المولى الى حلتها
 بعد الطلاق سقطت نفقتها فان اعادها الى بيت الزوج تاخذ النفقة ولو لم يكن يراها
 المولى فطلعت فاراد ان يزوجها مع الزوج في العدة وتأخذ نفقتها لا يحب النفقة
 واوردها عليه ما لو كانت ناشرة يوم الطلاق ثم عادت الى المنزل في العدة فانه يعود
 نفقتها واجيب بان النفقة كانت واجبة الا انها منعت نفسها عن حق واجب لها فلها
 ان تعود فتأخذ وهذا لا بدفع الوارد على لفظ الاصل المذكور ولو نظاوت العدة
 كانت لها النفقة ما لم يدخل في سن الا باس معتد ثلاثة اشهر من هذا قلنا لو
 صالح المعتدة على نفقة العدة متى علم وان كانت العدة بالشهر حجاز لاها معلومه
 وان كانت بالحيرة لا يجوز لها مجهول الاحتمال ان تمتد الطهر بها واذا لم تطالب المعتدة
 بالنفقة حتى انقضت العدة سقطت كالتى في العصمة الا ان يكون مفروضا منه ولو ارادته
 عن النفقة في المستقبل هي روجه لم يبع ولو ارادته عنها في عقد الخلع صح لان الاثرا
 في الخلع ابراقوس وهو استيفاء والاستيفاء قبل الرجوع بخوزه اما الاول فالاثرا
 اسقاط واسقاط الشيء قبل وجوبه لا يجوز ثم الغول قول المطلقة في انقضاء العدة
 مع سبها اذا كانت من دوات الحبس ولو كانت ادعت حبله انفق عليها الى سبائين
 فان قالت بعد ذلك اعتقته حبله لم يهرانه ليس اياه وانا حبل لم احرصه قال بل

ادعت حبله كد با وظهر كد بك فلا نفقة لك لا تلتفت القاضي الى قوله وبامره
 بالانفاق حتى يحبس لك حبس او تدخل في سن الا باس معتد ثلثة اشهر ولو
 كانت معتد به بجامع مثلها سبق عليها الى ثلثة اشهر وقال الفضلي لا سبغى عدتها
 بذلك بل توقف حالها لاحتمال حملها فسبق عليها حتى سبغى عدتها كذا ذكر هذا
 الفزع بعضهم وفي الخلاصة عدة الصغيرة ثلثة اشهر الا اذا كانت مراة سقطت
 عليها ما لم يظهر مراح رجها هذا في المحيط انتهى من غير ذكر خلاف وهو حسن وفيها
 رجل غاب فمروحت امراته باخرو دخل لها الزوج الثاني فحضر الزوج الاول
 سها ومن الثاني ولا نفقة على الزوج الاول حتى سبغى عدة الثاني فان طلقها في
 في عدة الثاني لم يجب نفقة العدة على الزوج الاول ولا على الثاني مادامت في عدة
 الثاني فاذا انقضت عدة الثاني يجب ولو تروحت المعتدة ودخل لها زوجها
 لم يجب نفقة العدة على الزوج كذا في الاقضية وفي العتاي قال يجب على الزوج
 الاول هكذا ذكر في المحيط وتاويله اذا تروحت في بيت العدة اما اذا اخرجت فلا
مض **قوله** ونفقة الاولاد الصغار على الاب لا يشاركه فيها احد قبله
 فخرج الباع وليس هذا على الاطلاق بل الاب اما غنى او فقر والاولاد اما صغار
 وكبار فالانقسام اربعة الاول ان يكون الاب غنيا والاولاد ككبار فاما انثا وذكر
 فالانثا عليه نفقتها الى ان تروجن اذا لم يكن لها مال وليس له ان يواجرهن في
 عمل ولا خدنه وان كان لها قدره واذا اطلقت وانقضت عدتها عادت نفقتها
 على الاب والذكر اما عاخره ان هن الكسبة لرمانه او عبي او شاة او ذهاب عقل
 فعليه نفقتهن وكذا اذا كان من ابنا الكرام لا يجدن متاجرهن فهو عاخره وكذا اطلبه
 العلم اذا كانوا الاهل دون الى الكسب نفقتهن على ابائهم قال الخواي ورايت
 في موضع هذا اذا كان بهر رشد وقوله لا يشاركه فيها احد على الاطلاق في الصغار
 اما الكبار فعلى الظاهر كما سياتى وان لم يكونوا عاخرين لا نفقة لهم الثاني ان يكون
 الاب غنيا وهم صغار فاما ان يكون لهم مال او لا فان لم يكن فعليه نفقتهن الى
 ان يبلغ الذكور حد الكسب وان لم يبلغ الحد فاذا كان هذا كان للاب ان يواجره
 وسبق عليه من اخرته وليس له في الاثني ذلك فلو كان الاب مبدرا يدفع كسب
 الابن الى امين كما في سائر املاكه وان كان لهم مال فاما حاضر او غايب فان كان
 حاضرا فنفسهم في ظاهره لا يجب على الاب شئ منها وان كان غايبا وجبت على الاب

فولان الاب مبدرا يدفع كسب الابن

فان اراد ان يرجع في ما لهم منفق باذن القاضي في ذلك فلو انفق بلا امره ليس له الرجوع في الحكم الا ان يكون اشهد انه انفق كيرجع ولو لم يكن اشهد لكن انفق بنيه الرجوع لم يكن له في الحكم رجوع وفيما بينه وبين الله تعالى يحل له ان يرجع الثالث ان يكون الاب فقيرا فان كان ثوبا اغنيا وكبارا قادرا فلا اشكال ان نفقته هو عليهم وان كانوا اصغارا اغنيا وكذلك ايضا الرابع ان يكونوا فقيرا وهم صغارا وكبارا عاقرين والاب ايضا عاجزا عن الكسب فالخصاف يتكفف الناس وسقوا عليهم وقبل نفقته في بيت المال لان الاب اذا كان له من المصنفه منفقته في بيت المال وان كان قادرا على الكسب فان اسع عن الكسب حبس بحل في سائر الديون ولا يحسروا له وان علا في دين ولد له وان سفل الا في النفقة لان المشاع المانع النفس ولا يحل للاب ذلك وكذا الوعدا الاب على ابنه بسيف بحيث لا يندفع عنه الا بقوله حل له فله واذا لم يفد كسبه بحاجتهم او لم يكتسب لعدم تيسر الكسب انفق عليهم القريب ورجع على الاب اذا ايسر في جوامع النفقة اذا لم يكن للاب مال والجد او الام او الخالة او العمة او غيرها من نفقة الصغار ورجع لها على الاب اذا ايسر وكذا يحبر الاب بعد اذا غاب الامرت ثم يرجع عليه فان كان له او موصرة منفقته عليها وكذا ان لم يكن له اب الا انها ترجع في الاول وما نقل ان قد امة عن لائمه الاربعه من عدم الرجوع فيه نظروا ان كان له جد وام موصران منفقته عليها على قدر ميراثهما في ظاهر المذهب وروي الحسن عن ابي حنيفة انها على الجد وحده لمجعله كالاب وبه قال الثاقفي وفي نفقات الشهيد خلق امراته وغاب فيها فطالبت عنهم فعلى العرث ثلثا نفقته وعلى الاموال الثلث اذا كان موصرا ويكون دينا على الاب رجحان عليه اذا كان بامر الحاكم قال القاضي هذا اذا كانت العيبه منقطعه **قوله** لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وجه الاستدلال انه واجب على الاب رزق الوالدات وعبر عنه بالمولود له للتنبيه على انه الاجاب عليه وهو الولاد له لما عرف من ان تعليق الحكم مشق نفيد كون مبدأ الاستقاف على له فاذا وجب نفقه غيره بسببه فوجب نفقه نفسها وفي حين ثبت نفقته بطريقا وفي سن ان نفقه الوالدة هي نفقه الولد لان الولد يحتاج اليها في الحرة والربيه والرضاع حتى ان اللبن الذي هو مومته انما يستعمل لبنا من عدائها فاجب نفقتهما عليها بحسب نفقته عليها اذ ليست النفقه سوى اخراج ما يحتاجه المحتاج

والجيب الدار
نرمين ولد في سنة

في

اليه كفائته وقد تقدم في الكتاب ما يشير الى ان نفقه الخادم من نفقه المرأة وان كانت نفقه شخص اخر لم يدخل فيها الكسوة والسكنى في الخلاصة قال مشاهير سالت محمد عن النفقة فقال هي والكسوة والسكنى ولا نه جزوه فان كنفه **قوله** وليس على الامران ترصعه يعني في الحكم اذا امتنع وان كانت الزوجية تامه وهو يقيد بالعقد الذي سذكره **قوله** وهذا الذي ذكره بان الخلو اي عدم الخبر بان الخلو قضى معنى لها اذا امتنع لا يحبرها القاضي عليه وهو واجب عليها ديانته وكذا غسل الثياب والطبخ والخبر وكسرت البتة واجب عليها ديانته ولا يحبرها القاضي عليه اذا امتنع لان المسكن عليها بالنكاح تسليم نفسها للاستمتاع **قوله** وذلك اي عدم الخبر اذا وجد من ترصعه فاذا لم يوجد او وجد ولم يقبل هو تدي غيرهما احبرت على ارضاعه صيانة له عن الصياح وذكر الخلو اي ان ظاهر الرواية لا يحبر لان الولد قد يتعدى بالدهن والشراب فلا يودي تركه اجارها الى التلف والى الاول مال القدوري والرحبي وهو الاصول لان قصر الرضيع الذي لم يانس الطعام على الدهن والزيت سبب تهريره وموته **قوله** معناه اذا ارادت ذلك لان الخمر لها اي الرزبه لها حتى الحصانه وهذا انما على ما تقدم وقد قدمنا من اختيار الفقهاء الهندوان والسرقي في انها يحبر على الحصانه وفي كلام الحاكم اسهيد ما يعيده مما قدمنا ثم لا يلزم المصحة ان عكث في بيت الام لان شرط ذلك بل لها ان ترصعه ثم ترجع الي من لها ما سقني عنها فيه من الرمان ويجعل العبي بها اليه او تقول اخرجوه فترصعه عندنا الدار ثم يدخل العبي الي امة **قوله** وجه الاول لما كان الشبه لاستلزام عموم وجه الشبه لم يذكر بقوله قبل هذا وكما في المسوته في روايه بعد قوله وهذا يعني عدم الاستيجار في المعتد عن طلاق رجعي روايه واحده لان النكاح قايروا لاوا اعتبر عموم الشبه كان ذلك تشبيها في الحكم والوجه وايضا ربما يكون تاخير ذكر وجهه للايماء الي انه المختار عنده وكذا اظهر اطلاق القدوري المعصده في قوله او معتدته وان كان مقابله هو ظاهر الروايه كما صرح بعضهم اذ من عاده تاخير وجه القول المختار والحاصل ان ما مر لعله هو قيام نفس النكاح من وجه على ما حققناه في فصل المحرمات من كتاب النكاح فادرج اليه ولهذا وجبت النفقه وامتنع شهادته لمعتدته عن ثلث او بان وكذا لا يجوز استيجارها للارضاع **قوله** وان انصت

في

عندما فاستاجرهما علم ان حامل ملامهم ان الارضاع واجب عليها مقيد بعدم
العز ولقوله تعالى لا تضار والده بولدها والعز ربححق عند العجز عن ارضاعه
اذا الرضا والعجز مطلقان فاقبم امتناعها عنه بمقام حقيقته لان امتناعها عن
الارضاع مع داعية حنو الوالد فظاهر في عجزها عنه فلذلك سحر عليه اذا است
فاذا اقدمت عليه بالاجرة وهي مكروهة او معتدة عن ربحي او مطلقا على ما هو ^{الاجرة}
فليس عدم عجزها بظهور الوجوب عليها ولا اجر سحر في تعالبة فعل الواجب ولا
يحيى ان هذا المعنى بعينه ثابت فيما اذا استاجرهما لارضاع ولدها منه بعد انقضاء
العدة ونقضه الا يجوز بعد العدة ايضا كما قبلها وهذا لان الوالدات في قوله
تعالى والوالدان رضعن اعمر من البائناث فكان الايجاب عاما على المكروهات
والرحيمات والواين قبل العدة ونهاها بعد ما واما المانع من اخذ الاخرة والاستجار
هو الوجوب وهو عام فيمنع المنع المثل اذا ظهرت قدرته وذلك بالاقدم على
الارضاع باجر وغايه ما يقال ان الارضاع من نفقته وهي على الاب لا الام
وبدفع بان نفقة النفقة اوجبها الذي له ولا يه الايجاب على الام بعد ان اوجد
رقة لها بادرار الذي فلم يسق منها سوى الفعل الاحتباري فوجب عليها
انقضاء ثبوتها وثبوت هذا الايجاب بالنظر المذكور اعني رضعن اولادهن والحق
انه اوجب عليها بعد ايجاب رزقها عليه بقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
في حال الزوجيه والعدة هو قايما برزقها وفيما بعد العدة لا تقوم بشئ بقوم ^{الاجرة}
مقامه **قوله** وفي جميع ما ذكرنا انما يجب النفقة على الاب اذا لم تكن للصبي وال
والطفلة فجميع اصناف المال من العروص والحيتان والعقار حتى اذا كان له ذلك
فقط وللاب ان سعه ونفقته عليه وكذا يعطى اجر رعايته وهذا لان ايجاب نفقته
احد المومنين على الاخر اذا لم تكن له حناسة ذلك له ليس باولي من ايجاب نفقته ذلك
عليه بخلاف نفقة الزوجه فانها محسبه لغرض اخر مضمونها عليه وان كانت غنية
اما الولد فنفقته للحاجة ونفقاها اندفعت حاجته فلا يجب عليه غيره كنفقة المحارم
نصل قوله وعلى الرجل اي المومر **قوله** واحداه يدخل فيه الجد لاب والجد لام
وان علوه في حداته لايه وحداته لاه وان علون وقوله اذا كانوا فقرا توافق
باطلاقه قول الرضا حيث قال اذا كان الاب قادرا على الكسب سحر الابن على نفقته
خلاف الجوازيه لا سحر اذا كان الاب كسريا لانه كان غنيا باخبار الكسب فلا مرد

حداده

ال

في ايجاب النفقة على الغير واذا كان الابن قادرا على الكسب لا يجب نفقته على
الاب فلو كان كل منهما كسوبا يجب ان يكتب الابن ونفقته على الاب فالعز في
ايجاب نفقه الوالد بن مجرد الفرض قبل هو ظاهر الرواية لان معنى الاذي في ايجاله
الي الكسب والعز اكثر منه في التاخير المحرم بقوله تعالى ولا تقل لها ان ولا
خلاف في استحقاق الزوجه الغنيه لانه في مقابلته احتباسه اياها لاستحقاق
معضوده فكان كاستحقاق القاضي **قوله** رلت في الابن الكسب من دليل
ما قبله وهو قوله تعالى وان جاهدك علي ان تترك في ما ليس لك به علم فلا تطعهما
ومساجتهما في الدين معروفا وادفع سبيل من اباب الي ففرض سبحانه مساجتهما
بالمعروف وليس من المعروف ان تركهما مع الجوع والعري وسلب هو في الغرض الا
ان يحملها على غير الحرسين فاما الابا الحرسين فان كانوا استامين في دارنا
لا سحر الابن على النفقة عليهم لقوله تعالى لاسها لاهه عن الدين لم يقانلوك في
الدين ولم يخرجوك من دياركم ان تبرؤهم الي انما ينهاكم الله عن الدين فابالوك
في الدين الاية ينهوا من اية الابن عموم وخصوص من وجه يتبادر ان في
الابن الحرسين وتنقود اية المصاحبة في غير الحرسين واية الهي في غير
الابن فتعارض في الابن الحرسين فقدت اية الهي لتقدير المحرم على المبيع
ولقابل ان نقول الهي انما يتعلق بالدين محصور منهم فمال في الدين واخراج المسلمين
عن ديارهم وهم اهل مكة فلا ينال الابن الحرسين الدين لم يحقق منهم مال
ولا مظاهره على اخراج ولا يبيع القياس على اهل مكة بمجرد جامع كونه حر بالان لله
على مجموع من يحقق المال والاخراج منه ويشاعرج النص لعدم الهي منه لقوله
لا ينهاكم الله عن الدين لم يقانلوك ومعلوم ان الدين لم يقانلوا ايضا حرسون **قوله**
واما الاجداد والجدات فلا ينهم من الابا والامهات طاهره الهز يدخلون في اللفظ
اعني لفظ الابن الذي هو مرجع الضمير في صاحبهما في الدنيا معروف وبغير
فالهم في مسله الامان فيما اذا قالوا امنونا على اباينا صرحوا بعدم دخول الاجداد
لعدم انظام اللفظ وان اراد المصنف بالقياس فلا حاجة بل لا ينبغي ان يدخل فيهم
بالهم من الابا بل لعل استحقاق الابن النفقة ينسبهم في وجوده ولفظ الاجداد
ويعتبر في عموم المجاز ومن العجب عدم اعتبارهم اياه في عموم المجاز في الامان
ليدخل الاجداد مع ان الامان بخلاف في انبائه وقوله ولهذا تقوم الجدات في اخره

قيامه مقامه في الوراثه وولاية الانكاح والنفقة في مال وله الولد هذا ولو
قلد المهر من الوالدين والوالدات كان اقرب من مرجع ضمير صاحبهما والوالد
لا الابوان **قوله** اما الزوجة الي اخره عرف من قوله واجبة بالعقد لا حبسها
انه حيث اضاف احباب النفقة الي العقد فهو اضافته الي العلة البعيدة وان المورث اذا
هو الاحتباس الخاص على ما قدمنا **قوله** فكل لا يمنع الي اخره الاحتباس ان يقال فكل
يجر على انفاقه على نفسه مع كفره وذمته يجبر على نفقة حربه وان عدم الانشاء لا
يسد الزوجية وهو المطلوب بل اخص منه وهو الجبر عليه وكونه يجبره الحاكم
على انفاقه على نفسه محل نظر اما فتواه بوجوب ذلك فلا شك فيه وكذا امره بالمعروف
من ذلك **قوله** ولا يجب على النصراني نفقة اخيه المسلم اظهر لبعض موار ذلك الحكم
وهو قوله ولا يجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاحداد والميت
والولد وقوله لان النفقة اي نفقة غير الولاد مسقطه بالارث يعني بالقرابة
والحرمة مقيد بالارث بالنسب وهو قوله تعالى بعد ان قال سبحانه وعلى المولود
له رزق من والديه بالعرف وعلى الوارث مثل ذلك فعلق به ولا ارث بين الميراث
والكافر بخلاف الصنف فانه تعلق بالحرمة بسبب القرابة لا بقيد كونه وارثا بالحد
وهو قوله عليه السلام من ملك ذارحم محرمة عنه على وسياي السلام عليه **قوله**
فاعتبرنا في الاعلى وهو ذارحم ملك الميراث اصل العلة وهو القرابة المحرمة وفي الادنى
وهو النفقة العلة المؤكدة بالوارث وهذا في الحقيقة ايدى الحكمة الشرع يعني انما
شرع سبحانه احباب النفقة على القرب مقيدا بالارث وشرع عتق القرب اذا
ملك قربة المحرم بلا ذلك القيد لهذا القرب وهو ان عدم النفقة بطعية واستمرار
ملك رقبته القرب توفقه في الطعية فوجب رفعها بلا موكد بخلاف ما لم يبلغ مبلغه
في الطعية فانه لم يدفعه حبيد الاموكر وما قيل لضابط عندنا الرحم والمحرمية
والارث ليس بشرط حتى وجبت النفقة على الخال والخالة والعم والعمدة ولهم دون ان
الم والمحق في الخواب ان ليس المراد من قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك سوى من حيث
له ميراث والخال كذلك لا من حيث له ميراث بقيد كونه في صورة وجوب النفقة
عليه لا يقال هذا حسد استدلال مفهومه الصفة على اخراج الكافر الذي لان نقول
بل هو اثبات الحكم في محل انطواء هو الوارث ونفيه عن غيره لعدم دليل الوجوب
عليه سفي على عدمه الاصيل لان نفيه مضاف الي اللفظ **قوله** لان الهما تاويل في مال

الولد نفيد انه ملكهما بالنسب وهو قوله عليه السلام واما لك لا يبيد زوا عن
التي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة وسياي في باب الوطي الذي يوجب الحد
واخرج اصحاب السنن الاربعه عن عائشة رضي الله عنها قال صلى الله عليه وسلم
ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه حسنه الزمدي فان قيل هذا يعني
ان له ملكا ناجزا في ماله قلنا نعم لو لم يقيد حديث رواه الحاكم وصححه السهلي عنها
سرفوعا ان اولاد كربة لكرهية لكرهية لمن يشاء انا تأويله ليشاء الذكور واموالهم لكره اذا
احتكم اليها ومما يقطع بانه ما وله انه تعالى ورث الاب من ابنه السادس مع ولده
فلو كان انقل ملكه لم يكن لغرضه وجوده **قوله** هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن
عن ابي حنيفة ان النفقة من الذكور والانات اثلاثا على الذكر مثل حظ الانثيين
كما في الميراث قياسا على نفقة ذوي الارحام وبه قال الثاقبي واحمد والحق المستوي
فيها لعلق الوجوب بالولاد وهو متعلقهما بالسوية بخلاف غير الولاد لان الوجوب
علوقه بالارث ولهذا ثبت في الولاد مع اختلاف الدين ولا يوارث فان كان الولد
مصر اوها بصرة فلا نفقة لاحد على احد وبحسب التفصيل من ان يكون الابن قادرا
على الكسب مع اعساره او لا فيجوز فيه الخلاف السابق من شمس الامم السرخسي **قوله**
وعن ابي يوسف قال اذا كان الاب رضا وكسب الابن لا يفضل عن نفقة فعله ان
يصم الاب اليه كيلا يصبح ولا يحسب بذلك الهلاك على الولد لا الانسان لا الهلك
على نصف نطفته وقاله الشاعر كلوا في بعض بطنكم تغفوا وفي الفناوي يحبر الابن
على نفقة زوجته ابسه ولا يحبر الاب على نفقة زوجته ابسه وفي نفقات الخواوي
قال فيه روايتان في رواية كما قلنا في ربه ايه اما يجب نفقة زوجة الاب
اذا كان الاب مريضا او به زمانه محتاج الي الخدمة اما اذا كان صحيحا فلا قال في
المحيط فعلى هذا لا فرق بين الاب والابن فان الابن اذا كان بهذه المثابة يحبر
الاب على نفقة خادمه ثم الاصل في نفقة الوالدين والمولودين انه لصاحب القرب
بعد الجزئية دون الميراث وكذا لو كان له اح سقيم وميت ميت وان سفلت او
ان ميت كانت نفقته على ميت الميت وان كان ميراثه لاختيه ولو كان له ميت وميت
غناقه فالنفقة عليهما مع استراهما في الميراث واذا كان للفقير والد وان ابن
موسران فالنفقة على الولد لانه اقرب واذا كانت له ميت وان ابن فعلي الميت خاصة
وان الميراث منهما لقرب الميت فاذا استويا بالنفقة عليهما الا ان يترجح احد هما بترجح

وهما وارثان وإذا كان له ولد ابن وولد بنت فميرسوا في النفقة وإن كان لارث
لولد الابن وكذا إذا كان له ابنان مسلم ونصراني فالنفقة عليهما والميراث
للمسلم فقط ولو كان للوالد وولد فميرسوا في النفقة عليهما في القرب وترجى الولد
باعتبار المأول ولو كان له جد وابن ابن فالنفقة عليهما علي قدر ميراثهما للاستواء
في القرب وعدم الرجوع الظن من المحيط وإذا اختلفا فقال الابن هو غني وليس
علي نفقة او قال الاب انما مصر ذكر في المستفي ان القول للاب والابنة يتبع الابن
قوله والنفقة للزوجة في كل حال من غير محرم اي واجبه بحبر عليها فهو من حدف الخبر لفرقة
لا من الاخبار بالجوار والمجور ونايبين من الخبر لو حوب تغلقهما بالكون المطلق
وليس هو كذلك هنا قال احمد علي كل وارث محرم ما كان اولي وهو قول ابن ابي ليلى
وقال الشافعي لا يجب لغير الوالد بن والمولودين كالاخوة والاعمام وجهه انه يجعل
الاشارة في قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك نفى المصادق لا لاجاب النفقة فلا
يبقى دليل على ايجاب النفقة فيبقى على عدم عدم دليلها الشرعي قلنا نفقها لا يحقر
بالوارث ثم هو مخالف للظاهر من الاشارة المفرونة بالكاف فانها تحجب الوضع ^{للعبد}
دون القرب وجه قول احمد انه تعالى علقها بالوارث فقيده بالميراث رباة قلنا
في قراءة ابن مسعود وعلى الوارث دي الرحم المحرم مثل ذلك فيكون بيان الفقرة
المتواترة فان قيل القراءة الساذجة بمنزلة خبر الواحد ولا يجوز تفيد مطلق الفاعل
به فلا يجوز تفيد هذه القراءة احيب بادعائها واستدل علي الاطلاق بما
في النسي من حديث طارق قال قدمت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاير علي المنبر فخطب الناس وهو يقول يا ايها الناس اريد ان اذكركم بالحق
واخذكم واخذكم ثم ادناك ادناك وما رواه احمد وابوداود والترمذي عن معاوية
بن حيدة الضبي قلت لرسول الله من ابر قال امك قال ثم من قال امك قال ثم
من قال ابك ثم الامرت قال لا قرب قال الترمذي حسن وفي صحيح مسلم فان فضل
عن امك حتى تلهو كقرايتك فلهذا تفيد وحوب النفقة بلا تفيد بالارث ولا يحفي
ان الثاني لا تفيد وحوب النفقة اصلا لانه جواب قول السائل من ابر وهو لا يتلزم
كونه موالا عن ابر المهرض من لوازمه موالا عن الافضل منه فيكون الجواب عنه
مخلاف الاول وليس هذا معارضا للنس لان الايجاب علي الوارث بالنسب لا يوجب
علي غير ميتة علي غيره بالحدث عند من لا يقول مفهوما الصفة علي ان لقائل

ان ينفذ مهر ان الوارث اريد به القرب غير به خصوصاً علي رايمه وهو ان كل
قرب وارث لقورنكم دوي الارحام مع قولكم ان المراد به اهليه الارث في
الجملة حتى قالوا اذا كان له خال وابن عم ان نفقته علي حاله وميراثه لابن عمه اللهم
الا ان ثبت قولنا تقطع بان احباب النفقة لوجوب الوصل والعقابه الي بقدر
وصلها بالضموس علي المهر به بخلاف غيرها لا نفوس وصلها لان التبرع انما ثبت
للوصل وهو الظاهر لما قررناه سبب التعزيم في المحرمات من القراب لان الامر اثر
اما عدم وصل او يودي اليه **قوله** فان القادر علي الكسب غني بكسبه وقدره
الكسب تتحقق لصحة البدن بعد كونه بالغا ولهذا اخذ في البالغ الذي يجب نفقته
من غير الولاد الزمانه حيث قال والابن الرمن البالغ ويعرج بما قلنا ما في الكافي
للمعاصم حيث قال في باب نفقه دوي الارحام ولا يحبر الموسر علي نفقه احد من
قرايته اذا كان رجلاً صحيحاً وان كان لا يقدّر علي الكسب الا في الولد خاصه او
في الجد اي الاب اذا مات الولد فاني اجبر الولد علي نفقته وان كان صحيحاً انتهى
وهذا جواب الروايه وهو يشد قول شمس الائمة السرخسي بخلاف الحلواني علي
ما قدمناه **قوله** لان التخصيص علي الوارث تنبيه علي اعتبار المقدار بطريق انه
يعتمد عليه ما اخذ الاشتقاق وهو الارث ثبت في محل وجود العلة علي قدر
وجودها مثاله اذا كان له اخ سقيم اولاب واخت سقيمة اولاب فالنفقه عليهما
اثلاثاً علي الاخ الثلثان وعلي الاخت الثلثان ميراثهما منه كذلك ولو كانا لامرؤ
عليهما نصفين كارتبما ولو كان معهما اخ لايون اولاب او عمة اخراً فالثلاثان
علي العاصب ولو كان اخ لاب واخ لام فالسدر علي الاخ لام وحصة الاسد ايسر
علي الاخ لاب وعلي هذا فاقس **قوله** وجه الفرق اي بين نفقه الولد الصغير
والكبير الرمن **قوله** فاحص بنفسه لانه باعتبار الولايه الكاملة صار كنفسه
بخلاف البالغ ليس للاب ولا لاية عليه لكونه في معنى نفسه فاعتبر كسائر المحارم
قوله علي الاخوات المنفقات بان يكون احد سقيمة واخري لاب واخري
لام احما سألته احما سألها علي السقيمة وحسن علي التي لاب وخمس علي التي لام
لان ميراثهن منه كذلك بواسطه لرد عليهن **قوله** غير ان المعبر اهليه الارث
هذا هو الجواب الذي اسلفناه وقد سألنا غيره وايضاً ان حقيقة الوارث
غير مراده فانه لمن قام به الارث بالفعل وهذا لا يحق الا بعد موت من يجب

له النفقة ولا نفقه بعد الموت فتقدرت ارادة المصنفه فكان المراد من ثبت
 له ميراثه والحال كذلك فوجب نفقته عليه ولم يجب على ان الم لعدم المحرمية
 بخلاف ما لو كان له خال وعم او عمه فان النفقة حينئذ على الم لا شتر اكها في
 المحرمه واحراز الميراث في الحال لو مات فلو كان الم مصرا وجبت ميراثه
 والحال اثلاثا على العمة الثلث ويجعل المصرا كالميت والحاصل ان قوله اهلية الميراث
 لا احرازه فيها اذا كان الميراث للميراث غير محرم ومعه محرم اما اذا ثبت محرمه
 عليهم وبعضهم لا يحوز الميراث في الحال كالحال والم اذا اجتمعا فانه يعتبر احراز
 الميراث في الحال ويجب النفقة على الميراث اذا اتفقوا في المحرمية والارث وكان
 بعضهم فغير اجل كالمعدوم ووجب على الباقيين على قدر ارضهم كان ليس معهم
 غيرهم **قوله** ثم البار مقدر بالصاب اي بصاب الركة على ما روي عن ابي يوسف
 وعن محمد واثبات احدهما بما يفضل عن نفقه شهر او لا اخر في ما يفضل كسبه
 كل يوم حتى لو كان كسبه درهم وكسبه اربعة دوايق عليه الدائقان للقرين
 ويجعل الروايات على حاجة الانسان ان كان مكنيا لا مال له حاصل اعتبر فضل
 كسبه المومي وان لم يكن بل له مال اعتبر نفقه شهر فينفذ ذلك الشهر فان صار
 بغير ارتفعت نفقته منه ومال الرحدي الي قوله محمد في الكسب فانه عليه
 بان قال لان الاستحقاق باعتبار الحاجة فيعتبر في جانب المودي تفسير الادا
 وتفسير الادا موجود اذا كان كسبه يفضل عن نفقته وقال صاحب النفقة قوله
 محمد ارفق ومال المولى المي الي قوله ابي يوسف قال لان النفقة تجب على المومي وله
 الميراث لاحد لها وبدائه الصاب فتقدر به وقال في الخلاصة بعد ما نقل ان
 الركة وبه يعني واختار صاحب الهداية انه نصاب حرمان الصدقة **قوله** والعقود
 على الاول اي على ان البار مقدر بالصاب لكن لا كما يقول ابو يوسف وتقدمه
 تفصيل النصب في باب صدقة الفطر الا ان النفقة لما كانت حق الادوي نفسه
 تعتبر مجرد القدرة عليه بعد كونه فاصلا عن حاجته وصدقة الفطر حتى تجب لله
 تعالى سبب الادوي وحقوق الله تعالى يراعي فيها من البير ما لا يعتبر في حق العبد
 المحتاج وليس ذلك مطلقا بل اذا لم يكن كسبه باعتبار ان يكون له قدر نصاب يجب
 عليه النفقة فاذا انفق ولم يبق له شيء سقطت واذا كان كسبه بايعه قوله محمد
 وهذا يجب ان يعول عليه في المومي **قوله** واذا كان للان الغايب مال عند الوفاة

وجبت

فانفقائه لم يضمننا ما قدمنا ان كل من نفق له بالنفقة عند عيية من
 عليه جاز له ان ياخذ اذا قدر بلا نقضا فالوالدان والولد والوجه اذا
 قدر واعلى مال من جنس حقهم جاز لهم ان ينفقوه على انفسهم اذا احتاجوا
 وقد بينا الوجه فيه عند قوله فيما سبق ولا يقضي نفقة في مال غايب الا هو لا
 وهي قوله ووجه الفرق ان نفقه هو لا واجبة قبل القضاء ولهذا كان لميراث يأخذ
 وكان قضا الفاضي اعانه لهم **قوله** وان باع العقار لم يحوز ولا يحوز للاب بيع
 عقار الابن الا اذا كان الابن صغيرا او مجنونا ولا يحوز لغيره مطلقا **قوله**
 لانه لا ولاية له لا لقطعها بالبلوغ وفرد في النهاية وجه القياس بان ولاية
 الاب تنقطع ببلوغ المبي وشدا الا فيما يبيعه حصينا على الغايب ولا يخفى
 ان قيد الرشد ليس معتبرا في انقطاع ولاية الاب لغيره اذا بلغ غير رشيد لا يتصل
 اليه ماله حتى يوش منه الرشد او يبلغ خمس او عشرين سنة على ما عرف ومع ذلك
 لا يحزر عليه حتى امكنه ان يباشر العقود الموجبة للدين عليه وكذا قال في جواب ان
 حنيفه هناك انه منع المال لا يفيد مع ذلك المجر لانه يتلفه بلسانه بان يباشر العقود
 الي اخر ما عرف في باب المجر **قوله** ولذا لا تملكه الام في نفقته مع انها ساوية
 للاب في استحقاق النفقة وكذا ليس للقاضي ان يحكمه مع عموم ولايته **قوله**
 ولاي حنيفه حاصله الفرق بين الاب وغيره بقوت ولايه حفظ مال الابن الكبير
 الغايب وبيع العروض من باب الحفظ لانه يخشى عليه التلف واذا ملكه الوصي
 فلان ملكه الاب اولى لان الوصي يستفيد الولاية من جهة من الحال ان لا يكون
 له ولا به وغيره يستفيد هاتمه واذا جار بيعه صار الحاصل عند الثمن وهو جنس
 حقه بما خذه بخلاف العقار لانه محصن بنفسه فلا يحتاج الى الحفظ بالبيع وليس
 للاب بيعه الا بحض الولاية وذلك عند صغيرا الولد او حونه ومقتضى هذا
 صحة بيع الاب للعروض على الكبر اذا لم يكن للدين خلاف غير الاب ليس له ولاية
 الحفظ طيس له البيع لكن نقل في الدخيرة عن الاقضية حواشي الا بوس هكذا
 ذكر القدوري في شرحه فانه اضاف البيع اليهما محتمل ان يكون في المسئلة
 روايات وجه روايه الاقضية ان معنى الولاد جمعهما وهما في استحقاق النفقة
 سواء على تقدير الاتفاق فتاويله ان الاب هو الذي يتولى البيع وينفق عليه وعليها
 اما بيعها لنفسها فيعيد لان حواشي البيع غير منوط بالولاد ولا باستحقاق النفقة

الابن الذي له مال من جنس حقهم جاز لهم ان ينفقوه على انفسهم اذا احتاجوا

بل ميت ولا به الحفظ **قوله** فاقول عليها بغير ان القاضى اي في القضا اما
 في ما بينه وبين الله تعالى ضمان عليه ولو مات الغايب حل له ان يخلف لو رثته
 انهم ليس لهم عليه حق لانه لم يرد بذلك غير الاصلاح وفي النواذر لو لم يكن في
 مكان يمكن استطلاع راي القاضى لا يضمن استحقاقا وقالوا في نفقه في شهر عيني
 على احد من اومات فانفقوا عليه وجهزوه من ماله لا يضمنون استحقاقا وما
 من جماعة من اصحاب محمد خرجوا الى الحج واحد مباحا كان له معهم فلما وصلوا
 سألهم محمد فذكروا له ذلك فقال لو لم تفعلوا ذلك لم تكونوا فقها وكذا باع محمد
 رجه الله كتب تلميذه مات وانفق في تجهيزه فقبل له انه لم يوص بذلك فليقل قوله
 تعالى والله يعلم المقصد من المصلح وقالوا في عبد ما ذون مات مولاه في بلاد بعده
 فانفق على نفسه وما معه من الدواب والامثلة لا يضمن وكذا عن مشايخ بلخ في مسجد
 له اوقاف ولم يتولى له فقار رجل من اهل المحلة في جمع ريعها وانفق على مصالح
 المسجد فيما يحتاج من شراء الزيت والخضر والخيش لا يضمن استحقاقا **قوله** فظهر
 الى اخره يعني اذا ضمنه الغايب ظهر ملكه لما دفعه للايون حال دفعه لهما فظهر
 انه كان شريكا بملكه لهما فلا رجوع له عليهما **قوله** لمضت مده سقطت هذا
 اذا طالت المدة فاما اذا قصرت لا تسقط وما دون الشهر قصيرة فلا تسقط قبل
 وتلف لا يصير القصيرة ديناً والقاضى ما مورى بالقضا ولو لم يصر ديناً لم يكن للامر
 بالقضا بالنفقة فائدة ولو كان كل ما مضي سقط لم يمكن استيفاسه ومثل هذا اذا
 في غير المفروض منه من نفقة الزوجات **قوله** لان نفقة هو لا يجب للحاجة وعن
 هذا ما قدمناه من انه لو اعطاهم نفقة او كوة فمرت او هلكت كان عليه اخري
 لان الحاجة لم تنتدفع بما سرق ولو كان مثل ذلك في حق الزوجة ليس عليه اخري
 حتى سمي مده تلك النفقة والكسوة لهما للزوجة ليست شرعا لحاجتهما بل لا حباها
 في تلك المدة وبالتلف قبل مضي تلك المدة لم ينفذ الاعتياض عنها **قوله** الا ان اذن
 القاضى بالاستدانة فلا يسقط وان كان في نفقة ذوي الارحام لما ذكر في الكتاب و
 ذكر في ركاد الجامع ان دين نفقة الزوجات والا قارب بعد القضا مانع من وجوب
 الزكاة لانه لم يطالب من جهة العباد منسوي من نفقة الزوجات والا قارب اختلفوا
 فيه فقل محمله في نفقة الاقارب ما اذا اذن القاضى في الاستدانة واستدانوا حتى
 احتاجوا الي وقال الدين اما اذا لم يستدوا لم يطالبوا من الصدقة لا يصير النفقة ديناً

من يار القاضى بالاستدانة
 فلا يسقط

والي هذا مال السرخى وحكم به كغيره من القضاة المتأخرين ونصروه وقيدوا
 اطلاق الهداية به وقيل محمله ما اذا قصرت المدة بان يكون شهراً فاقول والله سبحانه
 اعلم **قوله** وعلى المولى ان ينفق على عبده وامته عليه اجماع العلماء قبل الا
 الشعي والاولي ان يحل قوله على ما اذا كانوا بقدر ون على الاكتاب فانه لا يجب
 على المولى كما سذكره ولو كان العبد بين رجلين فغاب احدهما فانفق الاخر بغير
 اذن القاضى وبغير اذن صاحبه فهو منطوع وكذا الغنل والزرع والمودع والمليق
 اذا انفقا على الوديعه واللقطة والدار المشتركة اذا كان انفوا احدهما في غيرها
 بغير اذن صاحبه وبغير امر القاضى فهو منطوع كذا في الخلاصة وفيها اذا شهد شأ
 هذان على رجل في يده امانة هذه حرة قبل القاضى هذه الشهادة ادعت الامة
 امر حدث ونصحه على يد عدل ونقرض نفقة الامة ان طلبت على الذي كانت في
 يده اسمي ولو صغيراً في يد رجل فقال لغيره هذا عبدك او دغنه عندي فانكر
 يتخلف ما اودعه ثم يعني بنفقه على من هو في يده لانه اقرب برقه ولم يثبت لغيره
 فيبقى على حكم ملكه ولو كان كبيراً لا يخلف لانه في بد نفسه والقول له في الرق
 والحرة والحدث الذي ذكره في العيصين من حدث اي ذرانه عليه السلام
 قال هم اخوانكم خولكم جعلهم الله تحت ايديكم فمن كان اخوه تحت يده فليطعمه
 مما ياكل ويلبسه مما يلبس ولا تظفوههم ما يظفوههم فان ظففوههم فاعينوههم ورواه
 ابو داود وسند صحيح وزاد فيه ومن لم يلبسكم منهم فسيبوه ولا تعذبوا خلق الله
 وعن علي رضي الله عنه قال كان اخر ظلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة المثلثا
 اتقوا الله فيما ملكت ايما نكر رواه احمد والمراد من جنس ما تاطون وتلبسون مثله
 فاذا لبسه من الكتان والعطن وهو يلبس منهما القالب كفي علق الباسه نحو
 الخوالب والله اعلم ولم تنوارث عن الحاجة اهم كانوا يلبسون مثلهم الا الافراد
قوله فان استنع وكان لها كتب الكتاب وانفق على نفسها حتى لو كان عكر من
 الانفاق على نفسه من مال السيد ليس له ان يتناول منه الا اذا انفاه عن الكتب اما
 اذا كان عاجزاً عن الكتب فله ان يتناول من مال السيد اذا ابي ان ينفق عليه
قوله بان كان عبداً زناً بغيره انه اذا كان صحيحاً الا انه غير عارف بصناعة
 لم يكون عاجزاً عن الكتب لانه يمكن ان يواجر نفسه في بعض الاعمال كحل شئ وتحويل
 شئ كعجين البتا وما قدمناه نقلنا من الكافي في نفقة ذوي الارحام ثبوتها

والدار المشتركة اذا كان اتفق

اولي وكذا اذا كانت جارية لا يواجر مثلها بان كانت حسنة مخشي من ذلك القته
اجبر على الاتفاق او البيع بخلاف المديرة والمدرسة وامر الولد فانه يجبر على
الاتفاق عليهم عيانا لم يقدروا على الكسب بخلاف المكاتب حيث لا يورث على
حقه بشئ ولو اعين عبدا رخصا سقطت نفقته عنه وتجب في بيت المال وكذا
العبد المصور لانه ليس بينهما محرمية وان كان عصبة له كابن العم **ول** بخلاف
سائر الحيوانات الى اخره ظاهر الرواية انه لا يجبره القاضي على ترك الاتفاق عليها
لان الاجبار نوع قضائي يعتمد المقتضى له ويعتمد اهله الاستحقاق في
المقتضى له وليس فليس لكنه يومر به ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ويكون اثما
معاقبا بحسبها عن البيع مع عدم الاتفاق وفي الحديث امره دخلت النار في هرة
حسبها خني مائة لا هي اطلقها ما كل من حشاش الارض ولا هي اطعمتها وذكر المصنف
انه عليه السلام نفى عن تعذيب الحيوان يعني ما تقدم من روايه ابي داود ولا يوا
خلق الله وهدى عن اضاعة المال وهو ما في المحصن من انه عليه السلام كان سبي
عن اضاعة المال وكثره السؤال وعن هذا ما ذكرناه بكرة في غير الحيوان ان
لا ينقض عليها نفي كماله من الدور والزرور فانه يودي الى ضياع المال ومن
ابي يوسف رحمه الله انه يجبر في الحيوان وهو قول الشافعي ومالك واحمد وجمهورهم
وعنه ما فيه ان ينصرف فيه دعوى حسبه محببه القاضي على ترك الواجب كابدع
فيه وظاهر المذهب الاول والخمس عليه الجماعة بخلاف ما لو كانت الدابة بين
شركتين فطلب احدهما من القاضي ان يامر به بالنفقة حتى لا يكون منطوقا بالاتفاق
عليها فالقاضي يقول للاني اما ان تنسحب نصيبك من الدابة او تنفق عليها وعناية
لحائب الشريك ذكره الحنفية وفي المحيط بحبر صاحب لانه لو لم يجبر لضرر الشريك
روح وتجب النفقة على من له المنفعة ما لم يكن او لا مثاله او مبي بعد لرجل
وخدمته لاخر فالنفقة على من له الخدمة ولو او مبي بجارية لانسان ومبا في
نظيرها لاخر فالنفقة على من له الجارية ومثله او مبي بدار لرجل وسكنها لاخر
فالنفقة على صاحب السكنى لان المنفعة له فان اهدمت فقال صاحب السكنى انا
انيتها واسكنها كانه ذلك ولا يكون متبرعا لانه مضطر فيه لانه لا يصل الى حقه الا
به فصار كصاحب العلوم صاحب السفلة اذا اهدم السفلة وامنع صاحبه من بناءه
لصاحب العلوم ان يبنيه ومنع صاحبه منه حتى يعطي ما عروفيه ولا يكون متبرعا وكذا

لو اوصى بمثل واحد وشترها لاخر فالنفقة على صاحب الثمرة وفي التبن والخنطة
انما يبي من ثلث ماله شئ فالنفقة في ذلك المال وان لم يبيق فالجلبص عليهما لا النفقة
لهما واقول ينبغي ان تكون على قدر فية ما يحصل لكل منهما والا يلزم ضرر صاحب العبد
الا تركيا الى قوله في التسم اذا اوصى بذهبه لمراد واحد وشتره لاخر ان النفقة على من له
الذهن لغيره عدما وان كان قد باع وسعي ان يجعل كالحنطة والتبن في ديارنا لان
الكسب باع لعلف البقر وغيره وكذا اقول فيما عن محمد بن شاذان فوصى بلحمها وبعدها
لاخر فالجلبص عليهما كالحنطة والتبن انه يكون على قدر الحاصل لها وقيل الذبح لغيره البيع
على صاحب اللحم لا الجلود والنفقة المبيع قبل ان يقبض فيل على المستر في تكون تابعة
لملك كالمهرمون والبيع انه على المبيع ما دام في يده ويحوز وضع الضريبة على
العبد ولا يجبر عليها بل ان اتفقا على ذلك والله سبحانه اعلم كما في لفظه استترك
من الطلاق والاعتاق في انه اسقاط الا انه اسقاط ملك الرقبة والطلاق اسقاط
ملك منافع البصق واما اسقاط ملك ما في الدمة فيسمى ابرا واسقاط ملك القضاء
عموا أثبتت انواع الاسقاطات باسما ليسب البهاجم احضار وتبرك اضافة العبر
الي الكل وهذا على ظاهر قولها وعلى قوله تناوب الاول الى الكل ولم يرحي
لا قبل الفسخ الا انه قدم الطلاق وان كان غير مندوب اليه على العنق المندوب
اليه وصلا له مقابل له وهو النكاح ولانه يقع على محله بشرط وجوده فكان متصلا به
او هو من بيان احكام النكاح لان النكاح يوجب ملك الطلاق وبيان منغلو الحكم
يبين نفس الحكم المخلوق لانه في مان انه يملكه على اي وجه من الحل والحرم والند
والسرمان وغير ذلك ولا يحق ما في الاعتاق من المحاسن فان الرقبة اثر الكفر فالعق
ازالة اثر الكفر وهو احيا حلي لموت حكمي فان الكافر ميت معنى فانه لم يرفع سبحانه
ولم يندف خلاصتها العليا فصار كانه لم يكن له روح قال تعالى فمن كان ميتا فاحي
اي كما في حديثه اثر ذلك الكفر الرقبة الذي هو سلب اهليته لما تاهل له الفلا
من ثبوت الولايات على الغير من انكاح البنات والمصرف في المال والسهاد
وعلى نفسه حتى لا يبيع بضاعه ولا يبيعه ولا يشرؤه وامنع ايضا بسبب ذلك عن كثير
من العبادات كصلاة الجمعة والجم والجهاد وصلاة الخنازة وفي هذا علم من الضرر
ما لا يحق فانه صار بدلا للحق بالانوات في كثير من الصفات فكان العنق اجبا له معنى
ولذا والله اعلم كان خزاوه عند الله تعالى اذا كان العنق خالما لوجهه الكور ٥

الاعتاق من نار الجحيم التي هي الهلاك الاكبر فوبل احياءه معنى باحيائه معنى
اعطى احياءا كما ورد به الاحبار عن سيد الاخيار منها الحديث الذي ذكره المصنف
رواه السنه في كنههم عن ابي هرير عن علي عليه السلام قال ايها امرئ مسلم اعني امر
مسلم استغفر الله بل عضو منه عضو منه من النار وفي لفظ من اعني رفته موته
اعني الله بل عضو منها عضو من اعصابه من النار حتى الفرج بالفرج اخرجته
البريدي في الايمان والندور رواه ابن ماجه في الاحكام والباقر في العتق
واخرج ابو داود وابن ماجه عن كعب بن مرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ايها
رجل مسلم اعني رجلا مسلما كان فكاكه من النار وايها امرأة مسلمة اعني امرأة
مسلمة كانت فكاكها من النار وزاد ابو داود وايها رجل اعني امرأ من مسلمين بل
كانت فكاكه من النار يحزي مكان عطين منها عظم من عظامه وهذا يستقل بها
ذكره المصنف من اصحاب عتق الرجل الرجل والمرأة المرأة لانه يظهر ان عتقه
يعتق المرأين بخلاف عتقه رجلا والعق والعق لغة عبارة عن عتقه وعنه عتق
الطير لحوارجهما وعتق الفرج اذا قوي على الطيران وفرس عتق اذا كان سابقا
وذلك عن قوته والبث العتق لاختصاصه بالقوة الدافعة عنه مله احد في عصر
من الاعمار وقيل للعقد بر عتق القوة سببه والمجر اذا انقادت لزيادة قوتها
لقوة ثابرها باعتبار القدم او السبق جاءت او من من حجر حيث **قال** علي كتيبة
عتقت قدما وليس لها وان طلبت مزارا يعني قدمت وانها لا ترمي بحمل ولعله
بان العتق قد عتقت معدة علي وجاز في منى حرأمر المعنى انه حلف من قد جبرانه لا يقد
ولا يري تجارته وكذا يقول عتقت اذا سبقت وذلك لفضل القوة والعق انما
يقال للجبال ومنه سمي الصديق عتقا لجباله وقيل لقوته في الجبر وقيل لعتقه من النار
وقيل لشرفه فانه قوة في الحب وهو معنى ما ذكرناه يقال فلان يربي الحبيب **رحم**
وقيل قالت امه لما وصحته هذا عتقك من الموت وكان لا يعين لها ولد وكل هذه
المفاهيم ترجع الى زياده قوة في معانيها وقيل هو اسم العلم يمكن ان يكون
سبب وضعه له الجبال او تفاولا بالحب المتيقن او بعد الموت واذا كان العتق
لقد لقوة فالاعتاق انما هو القوة كما قاله في المبوط والعق في الشرع خلوص حكمي
يظهر في الادبي عما قد مناه ثابا بالرق ولا يحق ثبوت القوة الشرعية به لغيره
علي ما ذكرنا بقدر عليه نحن هذا يقال انه القوة الشرعية ويمكن ان يكون هذا

المعنى من افراد المعنى اللغوي وعن هذا قال في الصحاح العتق الحرقة بنا
على ان القوة المفسر هو لها لغة اعم من كونها في البدن او ما يرجع الى معنى آخر
ولذا اطلقوه في تلك المواضع التي عدناها باعتبار قوة ترجع الى معان مختلفة
الا انه معتد بالحربة الطارئة على الرق وبه صرح في المغرب حيث قال العتق الخرج
عن الملوكة فالاعتاق شرعا اثبات القوة الشرعية وهو التحرير اثبات الحرية
وفي الخلو من يقال طين حر لخالص عما يشوبه ومنه يقال ارض حرة لاخراج عليها
والكل يرجع الى معنى القوة والرق في اللغة الضعف ومنه توب رفق وموت
رفق وقد يقال العتق معنى الاعتاق في الاستعمال الفقهي بخوار باسما المسبب عن
السبب كقول محمد انت طالق مع عتق مولاك اياك وسببه الباعث في الواجب
دمته وفي غيره قصد المقرب الى الله تعالى واما سببه المتيقن له فقد يكون دعوى
السبب وقد يكون نفس الملك في القرب وقد يكون الاقرار بحريته عبد انسان في
لو ملكه عتق وقد يكون بالدخول في دار الحرب فان الجزى لو اشترى عبد اسما
فدخل الى دار الحرب ولم يشعر به عتق عندا في حقيقته وكذا زواله به عنه بان
هرب من مولاة الجزى الى دار الاسلام وقد يكون اللفظ المذكور كما سنذكره وهو
نفسه ركن الاعتاق اللفظي الانشائي وشرطه ان يكون المعتق حرا باغا فلا مالكا
وحكمه زواله الرق عنه والملة ومقتضى الاختيار ان من يدوب اليه غائلا ولا
يلزم في تحقيقه شرعا وقوة عباده فانه يوجد بلا اعتبار ومن الكافر بل قد يكون
معصية كاعتق الشيطان والصنم وكذا اذا غلب على طنه انه لو اعقبه يذهب الى
دار الحرب او يرتد او يخاف منه السرقة وقطع الطريق وينفذ عتقه مع حرمة
خلافا للظاهر به وقد يكون واجبا كالقارة وقد يكون مباحا كاعتق لزيد والعق
ما يكون حاله الله عز وجل يحصل ان العتق بوصف بالاحكام من الوجوب والندب
والآباجة والتحرير هذا وفي عتق العبد الذي حاله عتق ما ذكرنا اجور لمكانه
من النظر في الايات والاشغال بما يزيل الشهوة عنه واما ما عن مالك انه
اذا كان اغلا ثمتا من العبد المسلم يكون عتقه افضل من عتق المسلم لقوله عليه
السلام افضلها اعلاها بالمهيلة والمهجة فبعد عن العوالب وبحب لقيده بالعلي
من المسلمين لانه يمكن المسلم من مقاصده ونفسيته واما ما يقال في عتق الكافر ما
ذكرنا فهو احتمال تقابله ظاهرا فان الظاهر دموخ الاعتقادات واليهما

فلا يرجع منها ولذا شاهد الاحرار بالامالة منهم لان زادون الاربابا
يعقوب بن هير فضلا عن عرمت حريته نعم الوجه الظاهر في استحباب عتقه
الحرية منه للمسلمين واما لغرضه للتامل فيسئل هو احتمال والله اعلم **قول** ولا
ملك للملوك عن هذا قلنا ان مال العبد لمولاه بعد العتق وهو يذهب للجمهور
وعند الظاهرية للعبد وبه قال الحسن وعطاء والحنفي والشافعي ومالك لما
عن ابن عمر رضي الله عنهما انه عليه السلام قال من اعنت عبدا وله مال فمال العبد
رواه احمد وكان عمر اذا اعنت عبدا لم يبرح من ماله قيل الحديث خطأ وفعل عمر
من باب الفضل والجمهور ما عن ابن مسعود انه قال العبد باعيرا في اريد ان يعقك
عتقا فاحب في ماله فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اما
رجل اعنت عبده او غلامه فلم يحبره بما له فهو لسيده رواه الاثر **قول** وكذا
اذا قال العبي الى اخره كذا اذا قال المحبون اذا افقت فهو حر لا ينعقد كلاهما
سيما عند الشراطين لعدم الاهلية حال النكاح الملزوم فلم يقع تعليقا معتبرا **قول**
لقوله عليه السلام الى اخره روي ابو داود والترمذي في الطلاق عن عمرو
بن شعيب عن ابيه عن جده قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذر لمن ادم
مبالا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك قال الترمذي حديث
حسن صحيح وهو احسن شئ روي في هذا الباب وقوله حتى لو اعنت عبدا غيره لا
يقدح في عتقه بعدد ما لو كاله **قول** لان هذه الالفاظ صريح في الالفاظ
التي يستعمل لانها الاعناق صريح وكتابه قال صريح المولى والحريه والعتق ما
صحيحه كان تعالى او مضافا او مصدر او فاعل نحو اعنتك وحررتك واعتقك
الله على الاحج وقيل بالية والوصف نحو انت حررتك وعتقتك ولو في هذا
كما حبرنا عتق فانه كذا حره المولى لقوله هذا مولاي او يا مولاي يعق وان
لم ينو حره المخرج ان يقع به نواه او لم ينو له ان نوي غيره الا في القضا انما
يما بينه وبين الله تعالى فلا يقع اذا نوي غيره فلو قال توبت بالمولى الناصر
لا يصدق في القضا فيما بينه وبين الله تعالى هو مولى ما نوي وبي ان يكون هذا
اذا لم يكن هازلا فان كان هازلا فانه يقع فيما بينه وبين الله تعالى وان نوي غيره
وهو الكذب هازلا هكذا يفتضيه ما صدر به الحارث كتاب العتق من الثاني من قوله
ذكر محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن ابي حنبل عن سلمة بن ابي الحسن عن ابي الدرداء عن

رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من لعب بطلاق او عتاف فهو جابر عليه
ونزلت هذه الاية ولا تتخذوا ايات الله هزوا في ذلك فانه يقتضى وقوعه عند
الله تعالى عند الهزل به وذكر يعني محمد بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال من
نكح عتاف او طلاق او نكاح فهو جابر عليه وزاد الشافعي في الصريح فكل الرقبة
ودفع بانه خلاف الحديث وهو قوله عليه السلام لذالك القليل اليسا سواك
الرقبة ان يعين في عتقها وقوله تصح حرا اضافته للعتق وتقوم حرا وتعتد
يعتق في الحال ولو قال انت حر القس عتق في القضا وان قال في افعالك واحلاك
لا يعتق هكذا روي محمد بن يعقوب عن ابي حنيفة وقاله انا اري انه يعتق اذا
اراد به الحرية وعن ابي يوسف يعتق بالنية قبل والظاهر قول محمد رحمه الله
وبادى تامل يظهر ان لافق بين هاتين العبارتين في المعنى فاذا كان كذلك فلا خلا
بينهما على هذا الفعل وعن احمد انه مخرج واستبعد **قول** لا لها استعماله فيه
وعرفا على وجه يتبادر بلا قرينة مع الشهرة فيه وذلك اماره الوضع فوافق قوله
الاباح وغيره حيث قالوا الصريح ما وضع له والوضع يعني عن النية **قول** فاعني
عن النية يعني انه لا يسترط اليه لثبوت العتق اما نية عدته بان سوي به شيا
اخر فمصرف فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضا على ما سجد كقولنا والوضع
اي وضع المركب لا المفرد على ما لا يخفى ولا المركب حتى يحج فيه الخلاف في وضع
المركب بل التركيب موضوعه وضعها بوعيا مثلا وضع نية الفعل الذي عين
الواضح صفة له للدلالة على معنى حديثه الى شئ لتقيده الاخبار بانه وقع منه
فيما تقدم على وقت البطق فجعله لاثبات امر لم يكن وضع اخر له والخاص ببل
ان الحاجة فايها الى اثبات هذه المعاني عند البطق ولم يد من دفعها وقد
استعمله الشرع والعرف واللغة في ذلك هذه الالفاظ فكانت حقا بوسعه
على وفق اللغة فيها وهذا لان اهل اللغة ايضا يثبتون هذا المعنى اعني حرر
العبيد كالأقارب بعض هذه الالفاظ فقوله فقد جعل انشا في الصرفا السرية
لم يصح بفاعل الجعل المذكور ولا شك انه الشارح ويفيده قوله كاي البيع ايضا
وحيد محب ان المراد بجعل الشارح بقرره وكذا في الطلاق والعتاف وقد
قدمنا في باب ايقاع الطلاق بقرره كلاما لا يحتاج من ان الطلاق ثبت اقتضا
صحح الاخبار فينبهه وكلاما الثاني في العتق ايضا مثله وهو يقتضي انه على خبره

لم يجعل انشا اصلا وعلى هذا قرر المصنف في الطلاق ولفظه في البيع مخالف
ذلك وانما لا يعتبر النية لانها انما تعتبر اذا كان مراد مشيها والحق ان المعنى
في خصوص المادة وهو ما اذا كان الخطاب لعبد او بالاشارة كقوله هذا حر فانه
يعتق به ايضا والوضع لعهد باعتبار خصوص مخاطب ومثله فلم يكن وصفا لمجرد
ملك ثبوت العتق عنده حكم الترخيص اقضا تصحها لاخباره كما متى عليه في الكافي هنا
وهو مقرر في الطلاق ثم هذا التقدير انما يجري في غير النكاح فالتحرر فيه لا يثبت
ومقابل اقضا على ما سيذكره المصنف هذا يلحق بالتزويج قوله لعبد وهبك نفسك
او هبك نفسك فانه يعتق وان لم ينولان موجب هذا اللفظ ازاله ملكه الا انه
اذا اوجبه لاخر سوقف على قوله واذا اوجبه للعبد يكون مزيل بطريق الاستقاط
فلا يحتاج الى قبوله ولا يرتد بالرد اما اذا قال هبك نفسك بكذا فانه يتوقف على
القبول **قوله** لا يثبت لانه خلاف الظاهر بخلاف ما لو قال عبدك فانه حر
في وقت فانه ينظر ان كان العبد من السبي دين وان كان مؤلدا لا يدين كذا في
الغاية **سورة** في البدايع دعا عبده سالما فاجابه اعر فقال انت حر ولا نية
له عنو الجيب ولو قال غيب سالما عتقا في القضا وفيما بينه وبين الله تعالى انما
الذي عناء ولو قال سالما انت حر فاذا هو عبد اخر عتق سالما لانه لا مخاطب
هنا الا سالما وفيه قال لعبد انت حر او لزوجه انت طارئة ان نوي العتق والطلاق
وقع لانه مقرر من هذه عند الافراد ما يفهم عند الزكية الا انها ليست مرسومة
لانها عند الافراد لموضع المعنى فصارت كالكتابة فتوقف على النية ولو قال انت
حر اليوم من هذا العمل عتق قضا لانه اذا صار حرا في شيء صار حرا في كل الاشياء
قوله هذا هو حقيقته تعلم في النكاح في مواضع او لها هذا وتام عبارته فيه مقتضى
محملي الوصف به وانه ثبت من جهة مقتضى ثبوت تصديقا وسقوط من جهة
اي في سلبه يا ابني ثابتهما فيما اذا لقيه حرا ثم ناداه يا ازا او ازا و ناداه يا
حر انه يعتق فقال لانه ليس بندا باسره عليه معتبر اخبارا عن الوصف المذكور هذان
معانيدان ان عتقه باعتبار اخباره عن ثبوت الوصف الذي هو الحرية مما ثبت
تصديقا ولا يخفى لانه لا اخبار في النكاح الا صرحا فان قوله يا حر يتضمن معنى بان
انصف بالحرية فتثبت الحرية شرعا صحيحا لتمامه وهذا في ثبوتها اقضا
ومحتمل لاخباره الضمني وهو لا يقتضي نقل الاخبار الى الانسا واما ملاحه في

الموضع الثالث وهو في قوله يا ابني يا احبي حيث لا يعتق فزاد فيه في ثبوت الا
عتاق قيدا اخر وهو ان يكون ذلك الوصف الذي عبر به عن المنادي يمكن
اثباته من جهته كالعقب وما لا يمكن فيه ذلك يجعل للمرد اعلامه باستحضاره
والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النكاح لانه لو خلق من مائة كان اثباته قبل النكاح
الا به **سورة** في حوامع الفقه قال لعبد غيره يا حر اسقني ثم اسقاه يعتق قبل
هذا القرض للقاعدة اجيب بانه يمكن اثباته حال النكاح ان اعتق عبد غيره
واجاز المولي فانه يعتق **قوله** لان مراده الاعلام اي اعلام العبد باسره عليه
لحضرته نداء به وهذا ظاهر اذا كان علمته له معلومة فيكون تصديقا استحضار
الدان هو الاحتمال دون الظاهر فلا يعتق الا ان يريده معتق حينئذ قوله
او قال لامة فرجك خص الامة لان قوله لعبد فرجك حرفيه خلاف قبل يعتق
كالامة وعن محمد لا يعتق لانه لا يصير به عنه خلاف الامة ولو قال لها فرجك
علي حر او يوي العتق لا يعتق لان حرمة الفرج مع الزوج محمقان وفي سائر حر
يعتق لانه يقال هو لسان القوم وفي الدم روايتان ولو قال لها فرجك حر
عن الجاه عتقت وفي الدم والاست الاصح انه لا يعتق لانه لا عبر به عن اليك
وفي العتق روايتان والاولى ثبوت العتق في ذكر حر لانه يقال في العرق هو
ذكر من الذكور وفلان محل ذكر وهو ذكر **قوله** وسياك الاختلاف
فيه عند ابي حنيفة يقتصر على ذلك المقدار وعندهما يعتق كله وهي سلة تجزي
الا عتاق الا بنية **قوله** ولو قال لامة لي عليك شروع في الكنايات والحاصل
ان ما ليس بمرج من الالفاظ ههنا ما يقع العتق به اذا نواه ومنها ما لا يقع
به شيء وان نواه فالاول محمول على ملكك لا سبيل لي عليك حرحة من ملكي
لا رقي لي عليك حلية سبيلك ولا حق لي عليك عند ابي حنيفة ومحمد رجمها
وقوله لامة اطلقك او انت حر او قال لعبد انت حره عتق في الجميع ان يوي
ولو قال انت لله او جعلتك لله خالما روي عن ابي حنيفة لا يعتق وان يوي
من الاشياء كلها لله تعالى بحكم الخلق وعنها انه يعتق لان الخلو من ملك
الا بالعتق والثاني نحو ان يقول لعبد انت مني ولامة بنتي مني او حرمت
علي وانت برة او ابن او بنته او اخوتي او اعزلي او استرك او لقتني او
اذ هي او اختاري فاحترمت نفسها لا يثبت العتق لها وان نواه وكذا

فلنك وكذا ساير صراح الطلاق وكناياته لما استذكر وكذا اذا قال اذهب
او توجه حيث شئت من بلاد الله لا تعق وان نوي في المغنى اذهب حيث
شئت كما به ولو قال انت مثل الحر لا تعق لان التشبيه للشاركة في بعض المعاني
وقد حقق ذلك وقال بعض المساح تعق اذا نوي لقوله لامرأته انت مثل امرأ
فلان وفلان قد ابي من امرأته يعبر به موليا ان نوي **الابلا** لا السلطان
عبارة عن اليد قبل فيه تسامح بل هو عبارة عن صاحب اليد والسلطنة اليدين
لكن كلام المصنف تعبد انه الحق لا التساهل والتجور فانه قال وسمى السلطان
به لقيام يده فانه يقتضي ان المعنى الحقيقي الاصل للسلطان هو اليد وسميه
غيره به لانتصافه باليد كما يسمى رجلا بالفضل لانتصافه به ثم قيل هو مشترك
بين الخجة لقوله ان عباس كل سلطان في القرآن هو الخجة واليد فاذا قال السلطان
في علة فانما في الخجة واليد وتعي كل منهما لا يستدعي نفي الملكة بالملكات بخلاف
نفي السبل لانه نفي الطريق والطريق المسلوك لا يراد جمعته هنا فجعل
كنايه عن الملكة الطريق ما يتوصل به الى غيره والملك في العبد يتوصل به
شرعا الى انقضاء المقررات فاذا صح جعله كناية عنه عتق اذا ارادة بخلاف
السلطان فانه اليد فعليه نفي اليد وهو غير مستلزم نفي الملكة كما في الملكات
فلو جعل كناية عن العتق ونفيه ازاله اليد والملك ثبت باللفظ اكثر مما وضع له
وانه لا يجوز وكذا الاخجة في عليك واعلم ان بعض المساح قال الى انه يعق باليه
في السلطان في عليك وبه قال الامية الملة وقال بعض المساح انه ليس يعبد
وعن الدرهم رحمه الله نفي عمري ولم يتخج في الفرق من نفي السلطان والسبل
ومثل هذا الامام لا يقع له مثل هذا الا والمحل شكل وهو به جدير اما اولا
فان اليد المعسر لها السلطان ليس مراد افعالها الخارجة المحسوسة بل القدرة فاذا
قيل له سلطان اي يد يعني الاستيلاء قد صرح في الكافي بان السلطان مراد
الاستيلاء واذا كان كذلك كان نفيه نفي الاستيلاء حقيقة او مجازا فمجان مراد
منه ما يراد نفي السبل بل اولى بادي فامل واما ثانيا فالمانع الذي عنه من ان
يراد به العتق وهو لزوم ان يثبت باللفظ اكثر مما وضع له غير مانع اذ غاية
الامر ان يكون المعنى المجازي اوسع من المعنى ولا بدع في ذلك بل هو ثابت
في المجازات العامة فان المعنى الحقيقي فيها يعبر فردا من المعنى المجازي كذا

هذا يصير زوال اليد من افراد المجازي اعني العتق او زوال الملكة فاليد
بفتضيه المنطوقون نفي السلطان من الكنايات **قوله** وثبت على ذلك
فيل هذا امد التفتي لا يعتبر ولذا لم يذكره في المبسوط وذكر في التبيين الثبات
ليس بلا غرض في النهاية رأت بخط شيخي وفي شرح القدوري في الفضل
اراد بقوله وثبت على ذلك انه لم يدع به الكرامة والشفقة حتى لو ادعي ذلك
بمصدق وفي اصول فخر الاسلام الثبات على ذلك شرط لثبوت النسب لا للعتق
ونوا فقه ما في المحيط وجامع شمس الامية والمجتبي هذا ليس بقيد حتى لو
قال بعد ذلك او همت او اخطات يعق ولا يصدق ولو قال لا جنة يولد
مثلهامثلة هذه بنتي ثم تزوجها بعد ذلك جاز امره على ذلك امر لا قالوا هذا
في معرفة النسب اما بجهولة النسب ان دام على ذلك ثم تزوجها لم يجر ولا
جاز قال في المجتبى عرف بهذا ان الثبات شرط الفرقه وامتناع جواز
النكاح لا العتق وانما شرط الثبات لثبوت النسب دون العتق لان ثبوت
النسب يعبر الرجوع عن الاقرار به دون العتق على ما سمعت من الرواج
بين اقربتيهها وفي مختصر الكرخي اذا اقر في مرضه باخ من ابيه وامه وان
ان او بعرو صدقة المقر به ثم انكره المريض وقال ليس بيني وبينه قرابة
برادوي ماله لرجل ولا وارث له فان المالك كله للموصي له ولا شيء للمقوله
لان المريض محمد ما اقرب به من ذلك ولم ينكر اقراره لانما مر اذا قال هذا اي
هل يصبر ام ولد له اذا كانت في ملكه قبل لا سوا كان المولد مجهول النسب
او معروف النسب وقبل يصبر ام ولد في الوجهين وقبل ان كان معروف النسب
حتى لم يثبت نسبته منه لا يصبر ام ولد له وان كان مجهول حتى يثبت نسبته منه
صار ام ولد له وهذا اعدل قوله اذا كان يولد مثله لمثله يعني اذا كان
مثله في السن نحو شرعا ان يكون ابنا لمثل المدعي في السن هذا هو المراد لا
المشاكله حتى لو كان المدعي ابيض ناصعا والمقوله له اسود حاله او بالقلب
وسنه يجعل كونه ابنة ثبت النسب **قوله** وان كان يتنظر الناصر قال تعالى
ذلك بان الله موالي الذين آمنوا وان الكافرين لا مولي لهم وان العم كما ذكر في قوله
تعالى حكاية عن زكريا وابي ذقت المولي من وراي **قوله** فتعين الاستقل فالتمت
بالضريح او رد عليه خارج انه مشترك استعمال في معان فلا يكون مكشوف المراد

فلا يكون صريحا فلا بد من التيه وقولهم المولي لا يستصحب مملوكه عادة ممنوع
بل تحصل له الضرر بغيره على انا نقول الصريح بقول الدلالة والمنكر نادى
انا عتق الناصر بلفظ المولي وله دلالة عليه حقيقة وهم يقولون دلاله الحال
من كلامه تدل على ان المراد الاسفل ولا يعتبر ارادة الناصر ونحوه وهذا
في غاية المتكبره انتهى والجواب ان قوله استعمل في معان فلا يكون مكتوف المراد
ان اراد ان يامننا الخوايا **قوله** بكتفه المراد من المشترك في بعض الموارد
الاستعمال لا قترانه بما ينفي غيره اقترانا ظاهرا كما هو فيما نحن فيه ومنعه ان المولي
لا يستصحبه لا يلازم ما استدل به من قوله يحصل الضرر به لان المراد انه اذا خسر
امر لا يستدعي للضرر عبده بل ينفي عنه وان كان العبد والمخدم ينصرونه لكنهم
يأتون من دعا غير عادة وتداهم لذلك فابن دعاوه اياهم لذلك من كونهم ضمير
ينصرونه واما قوله الصريح بقول الدلالة فكانه اراد الكفاية فطغى فله مقول
هذا الصريح وهو قوله **قوله** اربته الناصر بلفظ المولي انا قاله بعد قوله وهو
ملحق بالصريح في ارادته العتق فاجت حكمة ذلك ظاهرا وهذا الصريح بعده رجوع
عنه فلا يقبله القاضي والظاهر فيه ونحن نقول فيما بينه وبين الله تعالى سبحانه
لو اراد الناصر لم يعتق فان المتكبره واعلم ان في المسئلة خلافا ذهب بعض المتأخرين
انه لا يعتق في هذا مولاي الا بالنيه وانه من الصريح والكاتبه **قوله** وقال في
لا يعتق في الثاني وهو يا مولاي الا بالنيه ونقوله قال الشافعي وما لك واحد
انه لا يراد به الا كرام مبرله قوله يا سيدي يا مالكى افاد الهما من الكتابات
بالانفاذ فاذا قال لعبده ذلك ناويا للعتق عتق وهكذا في يا سيدي وقبل انه
يعتق بهما وان لم ينو وقيل اذا لم ينو عتق في يا سيدي لا في يا سيدي **قوله** والمتارانه
لا يعتق بهما الا بالنيه **قوله** علق ما ذكر وهو يا سيدي يا مالكى انه ليس فيه
ما يخص بالعتق في الحال ولا بعد العتق لانه لا يصير سيدا بالعتق لسيدته والوجه
ان حقيقة سعة لغيره ان المظهر حر غير عبده معين المجاز ولم يلزم خصوص
المجاري الذي هو العتق لجوار ان يريد مجازيا اخر هو الاكرام فلا يعين لاحد
الا بالنيه فقلنا اذا بوي يا سيدي العتق عتقا اما اذا لم يكن له فيه صيرالي
الاحف الذي هو الاكرام لان زوال الملك لا يثبت مع الاحتمال لانه خلاف
يا مولاي لانه حقيقة في الاسفل ثبت العتق بعد اسفا الحقائق الا بالنيه

قوله ولو قال يا ابي او يا اخي لم يعتق لان النداء لعلام المتنادي مطلوب
حضوره فان كان بوصف يمكن اثباته من جهة نصيب تحقيق ذلك الوصف
بصدقه قاله كما سلف وان لم يكن تجردا لعلام والنبوه لا يمكن اثباتها من
جهة العتق الا بتابع السوت النسب وعلى هذا مسعى ان يكون محل المسئلة ما اذا
كان العبد يعرف النسب والا فهو مسكول اذ يجب ان يثبت النسب لصدقه لانه
معنى وفي نوادر ابن رستم عن محمد رحمه الله لو قال لعبده يا عمي يا خالي او
يا ابي يا اخي او يا ابي او يا ابي او يا ابي او يا ابي او يا ابي او يا ابي او يا ابي
يعنى في جميع ذلك وجهه على وجه يدفع واعلم انه اذا كان المعصود من
النداء استحضار الذات الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهة المتبادر
بدلالة اللفظ جعل ثبنا له مع النداء والا فلا شك ان الابنية لا يمكن اثباتها
بدلالة اللفظ سواء خلق من ماله او من ماله غيره فقول المصنف لانه لو خلق من ماله
غيره الى اخره لا فائدة فيه للقطع بانه اذا خلق من ماله لا يثبت الابنية
الا بدلالة الجمل من ذلك المالا باللفظ وهذا على ان ثبوته لا بطريق الامتناع
وذلك لان ما يثبت لصحة يجب كونه جارا صحيحا بخلاف ما تضمنه النداء بالوصف
وعلى هذا فما قدمنا بقرره في يا خرسا هله لعدم اختلاف الجواب فان كانت
الحرية فان قرر ثبوتها امتضا للغير الصمى او اثباتا منه بلفظ النداء بالوصف
بحمل المعصود واما الرواية عن ابي حنيفة التي ذكرها المصنف شاذة فليس
وجهها الا لزوم الثبوت امتضا للغير الصمى تحقيق وصف الابنية غير انه يستلزم
ثبوت النسب اذا كان العبد مجهول النسب ومثله بولد له وعدم العتق اذا كان
معلوم النسب **قوله** لهما ان هذا كلام محال اي معناه الحقيقي محال فيرد فيلغو
نفسه واذا عد لغوا لم يوجب حكما أصلا لا باعتبار الحقيقة وهو ثبوت النسب
ولا باعتبار المجاز وهو ثبوت العتق كما انه لما قال قوله اعتقك قبل ان اخلق
لم يثبت به العتق وهذا بناء على ان شرط صحة المجاز عندهما متصور حكرا الاصل
فان المجازي ليس محلا وعنده لا بل الشرط صحة المركب لانه بان يكون مثلا
ميتا وخيرا ومن سعد بانه تهاض وجهه في المبنى سعد لهذا الفرع ونحوه
يعرف ان استدلال المصنف في غير محل الراجح لا لهم شكر وان النبوه
سبب العتق وانه طريق المجاز بل بشرط ان بعد ذلك شرطا اخره هو تصور عدم

الاصل اي الحسبي فتحرر بر محل النزاع ان يقول انفقوا على ان المجاز حلف عن
الحقيقة لوجود معنى الحلف به والاصل ان لا يصار الى المجاز الا عند تعدد
معنى الحقيقة او تعين المجاز بدليل اخر واختلفوا في جهة الخلفية فعند
الخلفية بينهما في الحكم يعني ان الحكم الذي يثبت المجاز كسوت الحر به بلفظ هذا
ابن حلف عن الحكم الذي يثبت نفس هذا اللفظ اذا كان حقيقه وهو ثبوت السب
وعند ابن حنبل في الحكم يعني نفس الكلام يكون لفظ هذا ابني مستعلا في الحر به
حلفا عن هذا ابني مستعلا في ثبوت النبوه وقبله حلف عن لفظ هذا اخر وهو
الاصل والاول اوجه وان كان معنى الآخر صحيحا لا يضر بحكم احلا فاسوي في
جهة الخلفية وعلى ما قيل يكون فيها في الاصل ايضا انه نفس اللفظ الذي هو
المجاز في الاستعمال الحسبي او اللفظ الذي يودي ذلك المعنى المجازي بطريق
الحقيقة وقال محمد بن الامام في تحرر قوله اي حنبله لست شرط صحة الاصل من
حيث انه مبني اخر موضوع للايجاب بصيغته فاذا وجد وتعدر المحل بحقيقة
الي اخر ما ذكره ولا شك ان صحة الاصل من تلك الجهة مع تعدد معناه الحسبي
انما هو في هذا ابني الاكبر اما هذا اخر فصحيح لفظه ولم يتعد معناه الحسبي
واستدل لهما مرة بانه لا بد في المجاز من اسقال الذهن من الموضوع له الي المتجاوز
فيه لموقف اللازم على الملزوم فلا بد من امكانه والاستعمال لان الموقف
على المجال محال ومرة بالقياس على مسله الحلف على من السماء شرب ما في هذا
الكوز ولا ما فيه حيث تحت عقيب اليمين في الاولى وبحسب الكفارة فيه دول البانيه
فوجب الكفاره حلف عن البر ولما امكن البر في الاولى لم تصور من السماء
الوقوف في حق الحلف ولما لم يصور في البانيه لم يتعد فراينا الحلف لعدم
قيامه امكان الاصل وناره بان الحكم هو المقصود باللفظ فاعبار الخلفية
من اللطيف من جهة ما هو المقصود اولى من غيره واجيب عن الاول ان
توقعه على نفس الموضوع له على انه غير مراد ليسقل عنه الي اللزوم المراد
ولمعه لا يسلم امكان حقيقته في الخارج ونجيب عن الثاني ان تلك الخلفية
من حكمين شرعيين ومعنى حقيقته حكم شرعي لا حر هو كونه اما سعلق شرعا
منه بتعدرا مثال الاول وهذا امره بلفظ الاول وعلق الخطاب داير
مع الامكان الذاتي كالكفارة في الحلف على المس والتيمم للموضوع فلا يصور

شرعا حلف استحالة اصله لانه لا يعلق اذ ذاك ولم يحجب في مسله الكوز لعدم
علق وجوب البر وحسب طهرانه لا ملازمة بين لزوم امكان محل حكم شرعي
لعلق الحكم حلفه ولزوم امكان معنى وضع له لفظ لصحة استعمال ذلك اللفظ
مجازا وظهر مما ذكرنا ان حكم اليمين الاصل هو وجوب البر لا البر نفسه والوجه
من المات ان هذا تصرف باللفظ بان يستعمل مرة بما وضع له واخرى بما لم يوضع
ولم يعلم من جهة اهل اللسان انهم استعملوا ذلك سوي وجوده مستعمل مجازا
وهو لا يحتاج سوي الي ادراك الحسبي ثم الحاجة الي ادراكه ليس لنفسه بل
لشغل العلاقة فانه ما لم يصور لم تعلم العلاقة فكانت الحاجة الي مجرد فهمه
ايضا غير مقصود بالذات فاستراط امكان وجود المعنى الحقيقي في الخارج
لم يدل عليه دليل بل اللغة تنفيه فانه سلفه لا يجوز ان يدأ سلفه فانه وان
هذا ابني للاكبر منه فان معنى المركب الحسبي مستعمل لاستحالة كون الانسان
اسدا والاتفاق على حوازه بل وعلى بلاغته وما فرق به من ان هذا استبعاد
بجمله بخلاف هذا استدلال المجاز في نفسه دون اللفظ ممتنع واذا ثبت
انتفاء هذا الشرط فاذا انكسر بظلم وتعدر الحسبي له وللظلم طريق مجوز به
فيه تعيين نوي او لم يواذ لا من اخر خلا يلحق كلام العاقل وما نحن فيه كذا فانه
يكون مجازا في معنى علق على من حين ملكته استعمالا لاسم الملزوم في لازمه
ثم ان كان هذا دخل في الوجود غنى ديانته وقضا والا فقضا ولا نصيرامه
بذلك امر ولده بخلاف اعففتك قبل ان احلق او حلق لانه لطريف فيه للمجاز
فلما ضرورت وقوله وهذا بخلاف ما اذا قال لعيره جواب عن مقبس اخر لها
وهو اذا قال لاخر قطعت يدك خطا فاخرجهما صححين فانه يلحق هذا
الظلم بالاتفاق ولم يجعل مجازا عن الاقرار بالماله لعدم امكان معناه الحسبي
فاجاب بان لغوه ليس لعدم الحسبي بل لعدم علم منه ومن المجازي لان المال
الذي القطع سببه ماله مخصوص وهو الارش الواجب على العاقل في شئتين
ولا يمكن اثباته الا عن حقيقة القطع فلا يمكن جعل اللفظ مجازا بالسبب على المسبب
والذي يمكن اثباته وهو مطلق الماله ليس القطع سببا له فامنع اجابة الماله
مطلقا بل في ضرورت بخلاف ما نحن فيه لان الحر به لا يخلطه ذاتها حاصله عن
لفظ حر او لفظ ابني فامكن المجازي حين لعدم الحسبي فوجب صونه عن

عن القوم قوله ولو قال هذا إلى أبي آخره جواب عما قيل أنه بلغوا فقال بل هو
على الخلاف أيضا فعند أبي حنيفة لعنق وأما لو قال لعبد الأصغر هذا جدي
فأجاب عنه أولا بأنه على الخلاف وقبل هو الأصح لأنه وصفه نصفه من لعنق بملكه
وثانياً بالفرق وأنه لا يعنى اتفاقاً وهو أن هذا الظاهر لا موجب له في الملك إلا أبو
الأب ولا وجود له في اللفظ **قوله** ولو قال هذا أخي أي لعبد لا لعنق في ظاهر
الرواية وعن أبي حنيفة لعنق وهي رواية الحسن وجه الرواية من أنها نحوه
رواية الحسن على قوله أن النسوة سبب الحرب في الملوكة ويعرف منه وجه لعنه
أن الأخوة سبب لعنق الملوكة وحوالة الظاهر على قوله في هذا جدي وقبل لا يعنى
بالإجماع لأن هذا الظاهر لا موجب له في الملكة إلى آخر ما ذكره وبطريقه هنا أن هذا
الظاهر لا موجب له في الملكة إلا بواسطة الأب أو الأم ولا ذكر لها به يفيد الحكم
في التركيب فلا يعقد حكماً ولأن الأخوة يقال لها بالنسب والرضاع والدين فلا يعنى
النسب إلا بدليل حتى لو قال من أبي أو من أخي أو من النسب عنى إذا عرف هذا
فلا شك في صحة الأصل المذكور لكن يخرج الفرع عليه قد يرد عليه منع العيين
لثبوت استعماله كبراً في معنى الشفقة فيصير إليه فلا يعنى واحداً من المعنيين
المجازين أو يعنى هذا لأنه ليس كما قررنا في ياسيدي بأما لكي لما بعد الحنفية
لم يعنى عليه في العضا إلا بالنية فإن أجيب بأن اعتبار الفأيدة الشرعية أولى
وهي المعينة هنا ورد عليهم هذا أخى فإنه لا يعنى به ودفعه بأنه مشترك
بين المشاركين في النسب والدين والقبيلة وحكم المشترك الوقوف إلى القرينة
حتى لو قال من أبي وخوجه عنى وبأن العنق لعنه الولاد ولأن كره في اللفظ
ليكون مجازاً عن لارنه فامتنع لعدم طريقه يرد عليه منع الاستراك بل هو
حقيقه في النسب مجاز في الباقيات ولو دار بينهما كان المجاز أولى وإن علة
عن القرينة عندنا القرابة المحرمة لأخصوا الولاد ولذا لعنق في هذا
خالي وعمي بخلاف من أصحابنا ذكره في البدايع وفرق منه وبين هذا أخى
بأنه يحتمل الأكرام والنسب بخلاف القرانة لا يستعمل للأكرام عادة وهذا
نفوي ما أوردناه في هذا ابنى فلا تخلف إلا ترجح رواية العنق في هذا أخى
وهي ما نقلها المصنف **قوله** ولو قال لعبد هذا بنتي وكذا إذا قال لأمته
هذا ابني لا يعنى وإن كان يولد له مثله لأنه لا الأول محار عن عمن في الذكر لأنه

لجهة البنية حقيقة والثاني عنه في الإثني فاستفى حقيقة لا يتفاحل بترك فيه
ولا يتجاوز لفظ الابن في البنت وقلبه اتفاقاً لعدم لارنه مشهور وغيره ولذا
لم يرد عليهم اللفظ في معنيين مجازيين أحدهما من حيث هو والآخر من حيث
هو مضاف وقد ذكرنا فيما كتبناه على البدايع أن الاتفاق على منعه المهر إلا أن
يعنى المجاز عقلياً في نفس إضافة البنت وكل من لفظ الإشارة والبنت واليا
حقيقه فالتيوز في شبه المراد بالإشارة بالبنتية إلى مسمى اليا عن شبهه إليه
بالعنى فيتعين الأول وهذا ذكره المصنف بيان تعدد علقه بطريق آخر وهو أنه
إذا اجمعت الإشارة والتسمية والمسمى من جنس المشار يعلق بالمشار وإن
كان من جنس جنسه يعلق بالمسمى وتبين هذا الأصل في باب المهر وهو الذي
أراد به بقوله حقيقته في النكاح والمشار إليه هنا مع المسمى جنسان لأن الذكر
والإثني في الإنسان جنسان لاختلاف المقاصد فلهذا إن يعلق الحكم بالمسمى
اعنى سمي بنت وهو معدوم هنا لأن الثابت ذكر **قوله** وكذا على هذا الخلاف
جميع الفاظ الصرح كانت مطلقة والطلاق والكنايه كما لو قال لأمته انت على
حرأمر أو باني أو بنة أو بنتي أو بنت مني أو حليته أو برة وحملك على عار بكم
وأخرجني ونومي وأذهبي وأعدي وأختاري فأختارت نفسها ونفسي أو قال
ذلك لعبد أو قال له طلفتك لا يعنى في ذلك كله وإن نوى خلاف ما تقدم
من قوله اطلعتك ونوي حيث يعنى بالانفاق وقال الثاني لعنق في ذلك
كله إذا نوي وعن أحمد روايتان أحدهما كقولنا والآخر كقوله **قوله**
لأن من الملكين أي ملكة الرقبه وملك النكاح موافقه **قوله** إذا قل منهما
إلى آخره حاصله أنه أثبات للمشايع من الملكين اعنى ملكة الرقبه وملك النكاح
ومن النصفين الواردين عليهما أما الأول فإن النكاح في حكم ملكة العين
لأن ملك المنفعة لترتب لارنه ملك العين شرعاً عليه أو هو اشتراط التأييد له
كما في البيع وأسفاً لارنه ملك المنفعة عنه وهو الوقت حتى أن يبطل به أو هو
لارنه ملك المنفعة اعنى الاجارة واستفاد كل منهما ملكاً لوطي بخلاف الاجارة
وأما الثاني فلا نكاح من النصفين إسقاطاً للملك ولهذا بيع بعليقه بالشرط
ولم تمت البرايه فيه وأما الأحكام التي هي ملك البيع والشراء والشهادة والقضا
وتملك الأموال وهي معنى القوة الشرعية فليس لعنق هو المشتبه لها بل ثبت سبب

ما نفي على العلق وهو كون العبد ادنيا مكلفا فان هذه خصائص الادمية
فالادمية مع التكليف هي السبب وانما امتنعت بما نفي الرق وبالعلق نزول
المانع فيظهر اثر المصفي كالزوجة في حق الخرج والتزوج امتنع بما نفي الزوجة
حفظا للسبب ولا يسلب اهليتها عنه ثم بالفرقة نزول المانع لها عنه ولهذا
يصح لفظه العلق والتحرير كما به عن الطلاق فيجب ان يصح الطلاق كما به عن
العلق لان صحة الاول المناسبة وهي مشتركة لاهلنا منه بن الطرفين فاذا
ناسب الشئ غيره ناسبه **الاخر قول** ولنا انه نوي ما لا يحمله لفظه ايها لا يسوع
استعماله منه فلم يسوي مجرد النية ومجرد النية من غير لفظ يستعمل في المعنى ما
الاستعمال فيه لا يوجب شرعا موت ذلك المعنى الشرعي كما لو قال استغنى سوي
العلق او الطلاق لا يقعان وانما قلنا انه لا يسوع استعماله لان يسوع استعمال
اللفظ في المعنى اما وضعه له او التجوز به فيه والاول مفسد وكذا الثاني لان
التجوز له طرف مخصوصه لفظه وضع واضح اللفظ انواعها وهذا ما يقال ان نوع
العلاقة موضوع ووضع نفس اللفظ للمعاني المجازية وضعا عاما وهذا ما يقال
المجاز موضوع ومعنا نوعيا وحقيقة الحاصل معنى قوله كل لفظ وجد من سماء
ومعنى اخر مشترك اعتبرته فليكن ان يطلقه على ذلك المعنى وثبوت اعتبار
منه بان ثبت عنه انه استعمال اللفظ باعتبار حوزي من حريات ذلك المشترك
ثبت به اعتبار له ذلك النوع لتحقيق في ذلك الجزئي او نقل اعتباره والثابت
منه في علاقة المشاهدة ان يكون في وصف خارج ظاهر في المجوز عنه بونه
فيه اقوي منه في المجوز به بصير المجوز به شبهة عنه فتبها به وبه هو شرط
كونه وصفا محتملا مراد هو كونه ظاهرا في المشبه به المجوز عنه لا حقيقة
الاختصاص والامر بكين مشترك ولا يتجوز باعتباره الى ما ليس هو فيه فللاول
لا تجوز التجوز ما صدق للابحور والمهموم مع المصفا وصفان ملازمان للاسد لعدم
ظهورهما وسهرهما والثاني وجب الا يكون المعنى المشترك في محل المجاز اكثر
منه في محل الحقيقة اذا عرف هذا بقول الاعراف انما هو اثبات تلك القوة
التي فضلنا فروعها للعلم بعدم ملك تلك الامور قبله والاصل في اضافة علم
الشئ ان يكون الى عدم المصفي لا الى قيام المانع لان عدمه هو الاصل في عدم
الحكم لان الغالب بوث الحكم عند ثبوت المصفي ولو سلم فالاصل عدم المصفي

والمجوز

مضي على العدم ما لم يثبت وجوده ولم يثبت ودعواه انه الادمية مع التكليف
ممنوعه بل مجرد ذلك لا يعني ملكا اما عقلا فظاهر وشرعا لم يثبت بل انما ثبت
شرعا دور ان ذلك الملك مع الحرية فليكن في السبب الشرعي والطلاق لازالة
قيد النكاح ليحل ملكها القاصر عمله حتى تجوز الخرج وهذا لان ملكها محقق
البوت بعد التزوج حتى جاز بيعها وشراؤها وشهادتها ولم يمنع منها سوي
ما قلنا لحفظ السبب ولا مناسبة من ازاله المانع في محل العمل الملك القاصر عمله
ومن اثبات الملك الزايل لمحل بعلاقة تجوز التجوز وهي ان تكون مختصة بالتجوز
عنه اي ظاهرة شهورة بثوبها فيه اقوي منه في محل المجاز المشبه بل هو هنا
فكسر هذا فان الاسقاط المشترك بثوته في العلق التزوا وقرنه في الطلاق
والتجوز لفظ الطلاق يعني كون الطلاق هو الاكثر اسقاطا واشهرية فكذا
جاز التجوز لفظ العلق عن الطلاق لوقوعه على وفقا لشرط المذكور واستمع
عكسه ولان العلق سبب لزوال ملكه المنع حيث كان سبب زوال ملكه الرقبة فهو
منه لفظ السبب في السبب بخلاف قلبه فانه السبب في السبب وهو ممنوع الا ان
اخص والاوجد المصيب دون السبب المعين فلا يلازم فلا علاقة وما قيل ليس
سببا ايضا بدليل ان الامة لو كانت متوجه فاعقبها لا يوجب زوال ملك
المنع انما هو بناء على اعتقاد ان المراد بالسبب العلم وهو مشتق ولو سلم العلم
انما توثر عند كون الحكم معدوما قبلها الا يري ان البول بعد الزرع لا يوجب
حدثا ولم يخرج بذلك عن كونه علم للحدث وعلى من يلزم انه يوجب حدثا اخر
مكنه ان يقال او حب العلق حرمه اخرى للمنع فعن هذا قيل انما يثبت منها
ما نفع العلق بل لا يثبت كقوله تصدقت عليك نفسك او ملككها او وهبت نفسك
منك او اوصيت لك بنفسك او بعثت نفسك منك لهذه الثنايات لا يحتاج الى
النية لان الاحتياج اليها اذا كانت تحمل معاني وهذه لا تحمل غير العلق
فاستغنيت عنها ومنها ما يقع بالنية كما تقدم ومنها ما لا يقع وان نوي لفظ
الطلاق وكما يات في التحقيق في مثل الاول ان يقال انه ملحق بالصرح كما في
مولاي من حيث ان ما سوي العلق انتفت ارادته فتعبر بالحق بالصرح وانما
المعنى المزاج هنا بسبب تقدير حقيقة الملك للعبد فتعبر المعنى المجازي هذا
بما على ان الصرح يخص الوضعي والا فيجوز ان صرحا وبه قال جماعة وهو العلق

والتزوج

وقد اخترناه في كتابنا **قوله** ولو قال ما انت الا حرة عتق لان الاستئناس بالنبي
 اثبات على وجه المالكيد هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستئناس لغة
 وهو خلاف قوله المشايخ في الاصول وقد بناء في الاصول وانه لا بناء في
 قولهم الاستئناس بالنبي بعد النيا واما كونه اثباتا مؤكدا فلوروده بعد
 النبي بخلاف الاثبات المحرر **قوله** ولو قال واسك راس حرة لا يعتق لانه تشبه
 بحرفه ولو قال راس حرة عتق لانه اثبات الحرة فيه اذ الراس يعبر به
 عن جميعه وهذا يعنى انه لا يبيح كما لو قال واسك حرة فانه لا يحتاج الى النية
 لكن المسألة المنقولة من نوادر ان سماعة ولو قال واسك راس حرة عتق
 اذ ابواه وفي نوادر هشام قال ابو يوسف لو غلط مملوكه ثوبا فقال هذه
 حياطة حرة لا يعتق وفي الهاروني لو راها مشى فقال هذه حرة او تنكر فقال
 هذا مملوك حرة لا يعتق لان بقوله اردت العتق وهذا قول أبي يوسف وقال
 الحسن بن زياد من قول نفسه يعتق في القضا ودين بما بينه وبين الله تعالى
 وفي نوادر ان سماعة عن محمد قال حنتك حرة واسلك حرة وعلم انه من سبي
 لا يعتق لانه صادق وكذا لو قال ابوالحران وفي نوادر المعلى قال ابو يوسف
 لو قال فزجك حرة من الجاه فهي حرة في القضا وليعه فيما بينه وبين الله تعالى
 ولا يعتق وفي نوادر ان سماعة عن محمد لو قال اسلك حرة كان حرة او كذا لو
 حرة **قوله** اعقب العتق الاختيار بالاضطرار **قوله** وهذا
 اللفظ مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه النسي عن حمزة بن سفيان
 عن سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر قال قال رسول
 صلى الله عليه وسلم من ملك دار حرة مخرم عتق عليه وضوعه اليه في النسي
 بسبب ان حمزة الفرد به عن سفيان وصححه عبد الحق وقال حمزة نفعه واداه عند
 الحديث نفعه فلا يصير انفراد به ولا ارسال من ارسله ولا وقف من وقفه
 وصوب ان القطان كلامه ومن وثق حمزة ابن معين وغيره وان لم يحج
 به في الصحيح واما الحديث الثاني وهو قوله عليه السلام من ملك دار حرة مخرم
 منه فهو حرة فخرجه اصحاب السنن الاربعة عن حماد بن سلمة عن قتادة عن
 الحسن عن حمزة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو داود وغيره الفرد به
 عن الحسن عن حمزة حماد وقد شك فيه فان موسى بن اسحاق قال في موضع اخر

لا يبيح

عن حمزة فيما يحسب حماد وقد رواه شعبه مرسلا عن الحسن عن النبي صلى الله
 عليه وسلم وشعبه اخفط من حماد اسهي وفيه مثل ما تقدم من كلام عبد الحق
 وان القطان وهو ان رفع الثقة لا يضره ارسال غيره ورواه الطحاوي
 من حديث الاسود عن عمرو قوفا وروي من حديث ابن عمر قوفا وعليه
 باسناد ضعيفه وروي الطحاوي باسناده الى سفيان الثوري عن سلمة بن
 كهيل عن المستوردان رجلا روج ابن اخيه مملوكه فولدت اولادا فاراد ان
 يسترق اولادها فاتي ابن اخيه عبد الله بن سعد فقال ان عني زوجتي وليدته
 وانها ولدت لي اولادا فاراد ان يسترق ولدي فقال ان سعد كذب ليس
 له ذلك ولي المسبوط ان ابن عباس قال جار رجل الي النبي صلى الله عليه وسلم قال
 برسول الله الى دخلت السوق فوجدت اخي يباع فاسترته فاني اريد ان اعقه
 فقال عليه السلام فان الله تعالى قد اعفقه **قوله** والثاني في بيعه قال
 احمد وذكر الخطابي في معالم السنن انه قوله اكثر العلماء وقال روي ذلك عن عمر
 وان سعد ولا يعرف لها مخالف من الصحابة وبه قال الحسن البصري وجابر
 بن زيد وعطاء الشجي والزهرى وحامد والحكم والثوري وان شتره ابو
 سلمة والحسن بن حي والثالث وعبد الله بن وهب واسحق والظاهره وقال
 مالك يعتق في قرابة الولاد والاخوة والاخوات لا غير وفي المسبوط قال داود
 الظاهري اذا ملك قربه لا يعتق بدون الاضاف لظاهر قوله عليه السلام
 لن يحزى والد اولده الا ان يحده مملوكا يشتريه فيعتقه فأيده وكان القرب
 لا يمنع ابتداء الملك فلا يمنع نفاه ولنا قوله تعالى وما يبيع للرحمن ان يخذلوا
 ان كلم من في السموات والارض الا الى الرحمن عبد القدا خصا هم وعدهم عدا
 ثبت به لا يبيعه نفا في العبدية فاذا اثبتت الابنية انتفت العبدية والمراد
 بالنفس بيعته بذلك الشرا كما يقول اطهر فاشعه وسقاه فارواه والعقب
 حاصل اذ لا يعتق يعقب الشرا واما اثباته الملك ابتداء لان العتق لا يحصل
 قبله بخلاف ملك الناح لم يثبت ابتداء لانه لا فائدة في اثباته لاستعقاب
 البينة **قوله** له ان ثبوت العتق من غير مرضات المالك في الولاد ينفيه
 القياس على غير القريب من العبد وعليه سائر الاملاك اذ لا يخرج عن ملك
 مالكها من غير رضى واختيارا ولا ينقضه القياس ولا ينفيه وقد ثبت

في قوله عليه السلام
 لن يحزى والد اولده
 الا ان يحده مملوكا
 يشتريه فيعتقه

بالولاد

المعنى في الولاد بالنسب والاجتماع الا من لا يعتد بخلافه والاخوه وما
بعضها نازله عن قرابه الولاد فامنع الالتحاق بغير الولاد بطرق القياس
والاستدلال اي الالتحاق بطريق الدلالة لعدم الاولوية والمساواة بل
بحسب الالتحاق بغير المحارم من القرابات فالقرابات ثلاث ولاد وغير المحرم
وعندها كانت الامهات والعلماء وابناء الاخوال والخالات ومحب رد المنار
فيه الى ما هو اشبه به من قرانتي الولاد وغير المحارم وهو بالتالي اشبه خفي
وحكما ما يحق فيه فلان قرابه في الرحم وقرابه الولاد قرابه
بعضيه واما الثاني فلاننا احكامهم متحدة بغير المحارم في الشهادة
والقود وحل الخليفة وانتاع النكاح فكذا في هذا الحكم **فول** ولنا ما روينا
من حمل معه جميع المعاني المعينه والقياس الصحيح بل دلاله النص بقوله ملك
قرابه قرابة مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه كما في الولاد وهذا اعني كونه قرابه
مؤثرة في المحرمية هو المؤثر في الاصل وهو قرابه الولاد يعني هو الذي يخلق
به الحكم فيه والولاد ملغي ولو سلم فقابه ما منع ان ارانا عدم العلة في الفرع
وهو لا سلم عدم الحكم فيه لحوال ان يعلل الاصل بخزي متعدي الى ما وجد
اليه تلك وهي ما عناه من القرابه المحرمه لانها قد ظهرت اثرها في جنس هذا الحكم
وهو دفع ملك النكاح المذكور في الذلتين فلان يؤثر في رفع اعلاهما وهو ملك
الرقه اولى وهذا المسلك من مسالك العله هو الذي لا نزاع في صحته والنسب ايضا
يدل على تعينه وهو ما روينا فانه يفيد تعليق الحكم بالقرابه المحرمية لما عرفت
وهذا يفيد القاماعينه وقول المصنف حتى وجبت النفقة الزام مختلف فيه لكنه
لما ثبت بالدليل وهو قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك الرزق غير مختبر خلاف
وكانه ثابت اتفاقا وقوله ان الحديث لا يثبت غير صحيح لثقة الرواة وليس فيه سوي
الافراد بالرفع وهو غير قاطع لان الراوي قد يضل وكما يارسل ومعلوم
انه اذا ارسل فلا بد ان يكون عن واسطه وغايه الامر انه غير الواسطه مرة وترك
اخرى ولو كان مرسلان من المرسل المقبول اما على قول الجمهور وهو قولنا قولناك
واحد فيفضل لا شرط بعد صحة السند قد علمت صحته واما على قول الثاني فيقبل
اذا علمت الصحاح على وفقه وانت سمعت ان السات قول بعض الصحابه ولم تثبت عن
غيرهم خلاصه ثبت هذا مشاركة هذه القرابه للولاد في هذا الحكم فان شاركوا

غير المحارم

جسالم

غير المحارم في غيره فلا يعار منه اعتبارهم لغيره لانه الخاف بالاشبهيه ولا
اثر له ولو كان صحيحا عنده فالعنى الذي ظهر اثره في جنس الحكم اولى منه
فكيف مع النص على نفس حكم الفرع **فول** والاقتراض عند القدرة جواب عن اعتبار
لعدم الكتاب فقال عله العله التي عنيتها الشرع اقتراض الوصل والاقتراض
انما يثبت عند القدرة وانما هي قايمة بالحروا المكاتب عبد لا يقدر على الاعناق
والكتابه نوع اعناق فليس قايمة بغير الولاد مما ينظر كتابته بخلاف كتابه الولاد
فانه لكون الجزية قايمة تدخل بان الكتابه ترد على جميع اجزائه على ان عن ابي
حنيفة انه مكاتب على الاخ وهو قولهما قلنا ان تمنع الجواب عن الشهادة الركا ان
عدم حوارهما في قرابه الولاد باعتبار انه عليه من نفسه وشهادة لها من وجه
وهذا لما منع منتف في غير الولاد **فول** ولا فرق بينهما اذا كان المالك مسلما او
كافرا في دار الاسلام وكذا لا فرق بينهما اذا كان العبد مسلما او كافرا في دار الاسلام
لعموم العلة وهي القرابه المحرمه وقد بقوله في دار الاسلام لانه لا حذر لنا في دار
الحرب فلو ملك قريسه في دار الحرب او اعنى المسلم قريسه في دار الحرب لا يعنى
خلافه لابي يوسف وعلى هذا الخلاف اذا اعنى الحرى عبده في دار الحرب ذكر
الخلاف في الايضاح وفي الثاني للحاكم عن الحرى في دار الحرب قريسه باطل ولم
يذكر خلافا اما اذا اعنفه وخلاه قال في المختلف يعنى عند ابي يوسف وولاه
له وقال لا ولا لاله لكن عنفه بالعبليه لا بالاعتناق فهو كالمراغمير قال المسلم
اذا دخل دار الحرب فاستري عبدا حرييا فاعنفه ثم العباس الا يعقوب بن
العبليه لانه في دار الحرب ولا يعبري عليه احكام الاسلام وفي الاستحسان يعنى
من غير عبليه لانه لم ينقطع عنه احكام المسلمين ولا ولا له عندهما وهو القياس
وقال ابو يوسف له الولاد وهو الاستحسان وذكر قول محمد مع ابي يوسف في
كتاب السير وعلى هذا فالجمع بينه وبين ما في الايضاح ان يراد بالمسلمة
الذي نشأ في دار الحرب وهذا نص على انه داخل هناك فعدا ان كان هنا فلذا
لم ينقطع عنه احكام الاسلام وهذا بخلاف استحسان النفقة لانها مسبوطة بعبه
القرابه المؤثره بالنسب فله يجب مع اختلاف الدين **فول** وعن المكره والسكن
واقع في المكره خلاف الامنة المله والاكراه لا يزيل الا الرضى والعنى لا يوقف
عليه ولذا جاز عن المازله وفي المكره انما هو على الوقوع على المختار عندهم

فلو ملك قريسه في دار الحرب

وفقد في الطلاق **قوله** اما الاضافه الي الملكة كان يقول ان ملكك او ملكك
عبد او نحوه فهو حر فقيه خلاف لما في ي وحده فان قالوا بوافقنا فيه وكذا
عن احمد ورفق بغيره ومن الطلاق واذ لو نحو زاضامته الي الملك بخلاف العتق
ان العتق مندوب اليه بخلاف الطلاق وعندنا المصحح مطرد فيهما على ما عرفت
فلم يفتقر في ذلك **قوله** فيجوز فيه العلق لا خلاف فيه فسنأول في الشايع رجه
الله اما الخلاف في انه هل مشروط للوقوع بقا الملك من حين العلق الي وجود
المشروط فعندنا ردوا الملك فيما من العلق ووجود المشروط لا يطل الممن وعنده
يطله والخلاف مبني على انعقاد المعلق سببا في الحال عنده وعندنا وجود المشروط
قوله واذ اخرج عبد الحزني النيا سلا عتق سوا اخرج سيده بعد ذلك سلا ولا
وقيد بالخروج لانه لو اسلم ولم يخرج لم يعتق ونقولنا قالت الامية الثلثة وقال
الاوراعي اذ اخرج سيده مسلما برد اليه وعندنا الظاهرية اذا اسلم عتق خرج
اولم يخرج واورد ان حره عليه ان سلبان اسلم وسيده كافرو لم يعتق بذلك ثم اجاب
باننا نقل هذا الا لصور سلا صلى الله عليه وسلم من خرج اليه مسلما من عبده
اهل الطائف وهي بعد الخندق بدهر ويدعي نسخ تلك النسخة للمؤمن بقوله تعالى
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولا شك في اتجاه الايراد وهو مما يصلح
دليلا لنا وفي الجواب ما لا يخفى **قوله** لقوله عليه السلام في عبدا الطائفا اخرج
ابوداود في الجهاد والترمذي في المناقب عن علي واللفظ لابي داود قال خرج
عبدان بكسر الدال الي النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية قبل الصلح فقال
موالهم يا محمد والله ما خرجوا رغبة في دينك وانما خرجوا رهبا من ارق فقال
نار صدقوا رسول الله ودهم اليهم فقتل عليه السلام ما اراكم تنهون يا معشر
قرش حتى يبعث الله عليكم من يعزب رقابكم على هذا وانني ان يردهم وقال هم عتقا
الله سبحانه قال الترمذي حديث حسن صحيح عريب لا يعرفه الا من هذا الوجه
ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وذكر الوافدي في عزوة الطائفة
من كتابه المغازي جماعة من العبيد خرجوا الي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم
واحد او احد ابوكرة ووردان والمنعوت والازرق ومحسن التتال واربهم
ان جابروا وبارونافع ومرتوق كل هؤلاء اعفهم عليه السلام فقلت نفقت نكلوا
في هولا انه بردوا الي ارق فقال عليه السلام اولئك عتقا الله لا سبيل اليهم

وقال

واخرج عبد الرزاق حدثنا معمر عن عاصم عن سليمان ثنا ابو عثمان النهدي
عن ابي بكر انه خرج الي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محاصر اهل الطائف
ثلاثة وعشرين عبدا فاعفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فمهر الذين يقال لهم
العتق في مراسيل ابي داود فلما اسلموا اليهم رد النبي صلى الله عليه وسلم هؤلاء
اليهم وفيه مجهول واخرج السهقي مرسلا وقال ثم وفد اهل الطائف فاسلموا
وقالوا لرسول الله رد علينا فبعنا الذين انوكه فقال اولئك عتقا الله ورد علي
كل رجل ولا عبده **قوله** ابتداء احراز اعن بقا الرق فانه يبقى بعد الاسلام بعد
بونه بطريقه **قوله** عتق جملها باجماع الاربعة ولو استثناه لا يقع كاستنحاز
منها خلافا لجمهور واحتجوا بالصحي والسعي وعطا وان سدرين وقوله مروي عن
ابن عمر وابي هريرة قال هريرة لا يجوزون عتق المحسن دون امه بعد بيع الروح بل
قبله وعتق امه نبعاله وقال ابو يوسف اذ اخرج اكثر الولد فاعتق لا يعتق
هو لانه كالمفصل في حق الاحكام حتى تنقضي به العدة ولو مات في هذه الحالة
ورث خلاف ما اذا مات قبل خروج الاكثر **قوله** ثم اعان في الحمل صحيح عند
الجمهور خلافا للظاهرية ولا يجوز مع الام اذا عتق ما في بطنها ونحوه منها
والعرف ان استثنى في بطنها عند بيعها لا يجوز فصد افك احكاما بخلاف الهية
قوله لما فيه قلب حق الموضوع واما استحقاق ام الولد العتق بولدها غنما
عند موت السيد بذلك الميب بالنص على خلاف القياس وقد يقال هذا انما يرد
نقضا لو كان عتق ام الولد تبعا لعتق ابنها بالنص وهو مستفاد هو فرع عتقه
وهو فرع سابقه رقه وليس كذلك لانه تعلق حرا فلا يرد نقضا اصلا لاحتاج الي
الجواب بانه خرج بالنص على خلاف القياس وسند كراهته انما لعتق اذا اجابت
به لا قل من سنه اشهر من حين اعتقه **قوله** والقدرة عليه اي على التسليم فلذا
لم يجزيع الا ان وجوز عتقه **قوله** على ما مر في الخلع الحوالة غير رابحة فانه
لم يذكره في هذا الكتاب والعرف من هذا الخلع حيث يجوز استراط بدله على
احبي ان العتق على مال معاوضه فانه بمكلا العبد به نفسه وتحدث له القوة الشرعية
وذلك اي شي نفيس ولا يجوز استراط العوض الا على من يسلم له العوض كما في البيع
والاجارة بخلاف المرأة قالها لا تحدث لها قوة به ولا تملك نفسها لان ذلك كان ثباتا
لها قبله على ما قد مناه فلا فرق بينها وبين الاجني فاذا اجار استراطه عليها

لا يحد

جاء عليه وكذا لا يصح بطريق الكفاية لانه لا يحب علي الحسين فكيف يحب علي الكفاية
فلذا لو قال لامة اعنق ما في بطنك علي الفعليك فقبلت فجات بولد لا قل من
سنة اشهر عنق بلاشي لانه لا يحب له علي امته شي بسبب غيرها **قوله** لا قل
من سنة اشهر منه اي من وقت العنق فلو جات به لسنة اشهر فصاعد منه لا
يعنى الا ان يكون حملها تو من جات باولها لا قل من سنة اشهر ثم جات بالماني
لسنة اشهر او اكثر او يكون هذه الامة معودة عن طلاق او وفاة فولدت لا قل
من سنتين من وف الفراق وان كان لاكثر من سنة اشهر من وقت الاعناق
حسده فيعنى لانه كان محكوما بوجوده حين اعتقه حتى ثبت نسبته وعلي هذا
ما لو قال ما في بطنك حر ثم ضرب بطنها فالت حبيب منها ان ضررها بعد العنق
لا قل من سنة اشهر بحب ديه الحنين لانيه ان كان له اب حر لانه حر وان لم يكن
يكون العصبه المولي لان المولي قاتل فلا سحق الارث وان ضرب لسنة اشهر لا يسي
عليه لانه عبده كذا **قوله** فعنق عليه العنق انه لعن حر لانه لعن محمولا
ثم تعنى كما تعطيه ظاهرا العارية فانه يحب القطع بان ابراهيم ابن النبي صلى الله عليه
لم يترك قط الا حرا وفي المبسوط الولد لعن حر من المايين لان ما حر وما جاريته
مملوك لسببها فلا يحق المعارضه بخلاف ابنه من جارية العير فان ماها مملوك لغير
مستحق المعارضه مخرج جانبها بانه محلوب من ماها يمين بخلاف الرجل ولذا لا
يتنق عنها بحال وقد يتنق من الاب ويثبت النسب منها بالزنى وبعد الملاعة حتى
ينوزان دون الاب فكان ماوها او لي بالاعبار عند النكاح او لا يستهلك ما به
بما بها لانه في موضعه ويزداد قوة منها لاشته او ترجح بالحضانه والتمويه او لانه
قبل الانفصال كعضو منها حتى قد يقرض المقرض ويعنق بعنفها ولا يستثنى من
بيعها والزوج رضى رفق الولد حيث اقدم علي تزوجها مع العلم برضاها وفي هذا
اجماع حتى لو كان الزوج هاشميا كان ولده هاشميا مرقوقا بخلاف المرقور وفاته
لمرض به لعدم علمه فكذا قلنا بعنق حرا في حقه فنجب قيمته **قوله** كما ينبغيها
في الملوكة والمرقوقية او رد هذين اللطيفين ليفيد نفاير معهما فالرق هو
الذي الذي ركب الله تعالى علي عباد جزا استكاثهم عن طاعته وهو خي الله تعالى
او حق العامة علي ما احلوا اميه والملك هو عكن الانسان من الضرف فيه ما لم يقر
به ما يحسب الولاية علي نفسه وهو حقه فاول ما يؤخذ الاسير بوصف بالرق

في الملوكة حتى يجوز بدار الاسلام فالملك عام معلوق بالحداد والحيوان والرق
خاص بالانسان وبالبيع يزول منه ملكه ولا يزول الرق وبالعنق يزول كل منهما
لكن زوال الملك فضاء ثم تسعه الرق ضرور فراقه بذلك الزوال عن تعاقب
حقوق العباد برقبته فيبين لهما انه يتبع الامر في الخاص والعام ولذا اذا اوالد
من الماكول وغير الماكول كالحمار لا يسي مع الحمار الوحي بول كل واذا اوالد من الوحي
والاسية كالبعرة يزول عنها حمار وحش يجوز العصية به ولا اختلاف بينهما
قد يحصلان في الكبد في شخص فلهما كاملان في الفن ورقا المولد والمدر بقصر
حتى لا يجوز عنقها عن الكفارة والملك فلهما كامل والمكاتب عكسه رقة كامل حتى
جاء غنقه عن الكفارة وملكه ناقص حتى خرج من يد المولي ولا يدخل تحت قوله كل
مملوك في حروما او رد من ان الرق لا يقبل التجزي فكيف يقبل النقصان بن دفع
بان المراد بنقصان الرق نقصان حاله لا نقصان ذاته والحاصل ان الولد يبيع
الامر في الحرية والرق والمذبر والكاتب وحكم امر الولد وفي النسب يتبع الاب
وفي الدين يبيع حير الابوين **باب** **العنق** **بمعنى** **بعضه** لا شك في
كثرة وقوع عنق الكل وندرة عنق البعض وفي ان ماكثر وجوده فالحاجة الى بيان
احكامه اسر منها الي ما ندر وجوده وان دفع الحاجة الماسة بقدره على الثا
فلذا اخر هذا عما قبله **قوله** اذا عنق المولي بعض عبده عنق ذلك القدر وتبعي
في بنيه فمتمه لولاه عند اي حنقه وبعنه فمتمه في الحال والاستسعا ان بواخره
بما حد بصف فمتمه من الاخرة ذكره في جوامع الفقه ويحيى انه اذا استسعا عن العباء
فقل ذلك اذا كان له معروف وهو يفيد ان معنى الاستسعا غير هذا وانما هو
يمار اليه عند اقتناعه فتكون الاجارة تنفذ عليه جيرا او ظاهرا ان هذا اذا
عين مقدار اكر بولك حر ونحوه فلو قال بعضك حر وجره منك او شقص امير
باليان ولو قال منهم منك حر فقياسه في قول اي حنقه ان بعض سدسه
كما في الوصية بالسهم من عبده بيسعي في خمسة اسداسه وقوله عنق ذلك القدر
تجيزا لعنق عن زوال الملك لانه زوال الرق فانه عند اي حنقه رضى كله
بخلافه في قوله ولا يعنق كله فانه عن زوال الرق فاي وقال لا يزول الرق
عنه كله ثم قال المصنف رحمه الله واصله ان الاعناق تحرك عنده فيفرض على
ما اعتق وعندهما لا يحرك وهو الشافعي يعني فيما اذا كان المولي واحدا

دق

عليه

او كان لشركيين والمعقون ففصلوا اما اذا كان لشركيين والمعقون ففصلوا ملكه
المساكن كان حتى جاز له بيعه عنده والمراد من تجزى الاعناق تجزى المحرك في
قول حكمه فثبت في البعض دون البعض والذي يقتضيه النظر ان هذا غلط في
تجزى محل النزاع فالجواب بان يوارى وعلى محل واحد في التجزى وعدمه فان القائل
العقود الاعناق تجزى لم يردده بالمعنى الذي يريد به قائله انه لا تجزى وهو
زوال الرق او ازالته اذ لا خلاف بينهم في عدم تجزئه بل زوال الملك او ازالته
ولا خلاف في تجزئه فلا ينبغي ان يقال اختلفت في تجزى المعق وعدمه او الاعناق
بل الخلاف في المعق ليس الا فيما يوجب الاعناق او لا وبالذات فعنده زوال
الملك وشعبه زوال الرق فلم تجزى موجه غير ان زوال الرق لا يثبت الا
عند زوال الملك عن الكل شرعا لحكم الحديث لا زوال الاعناق غسل كل الاعضاء
وغسلها متجزئة وهذا الصريح ان المعق قوة شرعية هي قدرة على تصرفه في نفسه
من الولايات كالشهادة والقبض والبيع وان كان فيه ونفسه ولا يتصور موت
هذه في بعضه شائعا فقطع بعدم تجزئه والملك متجزئ قطعا فلم يزلنا من زوال
الملك عن البعض ولم يفت زوال الرق على زوال الملك عن الباقي وحسبنا في
ان نقيض الدليل من الجائز على ان الثابت به او لا زوال الملك او الرق لان محل النزاع
والوجه شهيد لا يحنفه اما المعنى فلا يتصرف الانسان يقتصر على حقه وحق
الملك اما الرق فهو الله او حق العامة على ما تقدم فلم يزلنا بالاعتناق
زوال الملك او لا ثم يرد الرق شرعا اتفاقا اذا زال الى مالك ولقد ابدع
ما قبل زوال الملك لا يسمى اعتقا والالتكان البيع والهبة اعتقا فانها لم يزلوا
كان البيع والهبة زوال الملك لا الى مالك لان ذلك هو المسمى بالعق لا ازاله الملك
كيف كان وانما البيع فيما في المعقين وغيرهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اعنى شركا له في عبد كان له مال سلخ من
العبد فمور عليه فممة عدل فاعلى شركاه حصصهم وعنى العبد عليه والا فقد عنى
منه ما عنى افاد نصو وعنى البعض فقطه وقولنا بوب لا ندري اشي قاله نافع
او هو شي في الحديث لا يضر اذ الظاهر بل الواجب انه منه اذ لا يجوز ادراج
مثل هذه من غير نص قاطع في افاده انه ليس من كلام رسول الله صلى الله عليه
وسلم فلم يوجب في الحديث عليه قاده وكذا ما رواه البخاري ايضا عن ابن عمر

رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعنى شقصا في مملوك فعلا
عليه في ماله ان كان له مال والا فمور عليه فاستشعي به غير مشفوق عليه
اي لا يغلي عليه المثر افاد عدم سرايه العنى الى الكل مجرد عن البعض والا
لكان قد خلص قبل بخلص المعق هذا هو الظاهر واما ما روي لها من حديث
ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعنى نصيبا له في مملوك
او شركا له في عبد فكان له من المال ما يسلخ فممة عدل فهو عنى وفي
لفظ فقد عنى كله فانما معنى عنى كله اذا كان له مال سلخ فممة وليس مدعا بها
ذلك بل انه عنى كله مجرد اعناق بعضه كان له مال او لا فقد افادت الاحاديث
ان العنى مما يقتصر ولا يسلم وجوده السرايه وان وردت في العبد المثلث
واستدلوا بما يدل لاله الاجماع وهو ان المعنى اذا كان بصرا لا يضمن بالاجماع
ولو كان اعناق البعض اعتقا للكل وانما قاله ليعنى مطلقا كما اذا بلغه بالسيف
او بالسهل لا يمان مرجع بعد القضا فانه يضمن بوسرا كان او بصرا لكن ورد قال
في هذا ان السرايه تقوم مقامه فلا يضمن وحديث ثبت الا مضار لزم ان يكون
المراد بالعنى في قوله فقد عنى منه ما عنى زوال الملك وكذا يلزم في قوله
كل من نقل عنه القول بتجزئه كالحسن وهو مروي عن علي وعمر بخلاف ما قبل ان قوله
عمر قولهما فقد استدل الطحاوي الى عبد الرحمن بن يزيد قال كان لنا فلامر شهيد
القاضي فابلى فيها وكان مبي وبن ابي واخي الاسود فاراد واعقده وكتب
بوميد صغيرا فذكر الاسود ذلك لعمر ان الخطاب رضي الله عنه فقال اعنوا
انتم فادالبح عبد الرحمن وروى فيما رعينم اعنى والا صمكم اثبت لعبد الرحمن
الاعتناق بعد بلوغه بعد ان يب في العبد اعتقا فمما وانما قلنا ذلك لان الرق
لا تجزى زوالا عند احد ولزم المطلوب وهو ان النازل بالاعتناق بالذات
زوال الملك واذا ثبت ذلك لزم في اعتناق بعض العبد الخاص به ان يعنى ذلك
القدر الذي يزول ملكه عنه وسقى كمال الرق فيه كله وهو المسئلة المسطر فيها واذا
ظهر ان ما زال بالاعتناق هو الملك والرق ثابت في كله ولا رنه شرعا الا سقى
في الرق لزم ان يسمى العبد في باقي فممة لا حباس باليه الباقي عنده وما لم
يود الصعابه فهو كالمكان حيث توقف عنى كله على ادا المالك وكونه احق
بمساويه ولا يد للسيد عليه ولا استخدا وكونه رقبضا له الا انه عاقفه

في انه لو غلب لا يرد الى الاستعداد بخلاف المكاتب بسبب ان المستحق زوال
 الملك عن مفعله لا الى مالك صدقة عليه به وانما يلزم المال ضرور الحكم
 الشرعي وهو نصيبه فسر خلاف المكاتب فان عتقه في مقابلة التزامه
 بعقد باختياره يقال ويصح بتجيزه بنفسه وعلى هذا ما اذا اعتق منه شركه
 بينه وبين آخر ثم ولدت فملك شركه ان ضمن المعلن الفقه عن نصيبه يوم اعتق
 ولا نصيبه شيئا من قيمه الولد لانه ما صنع في الولد شيئا ولانه لم يثبت حركه
 في الولد لانها كانت مكاتبه حين ولدت والمكاتبه احق بولدها كما ان الحق
 بكسبها والاعتراض بان ليس كالمكاتب لهذا الفرق ليس بشي لان الشبه لا يستلزم
 عموم وجه الشبهه فيه واذا تحققت ماد كراهه من محل النزاع ظهر كذا انما ذكره
 من الحاقه بالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاء لا يغير فيقيد لانه ان اريد
 الحاق ازاله الرق لها في عدم التجري فغير محل الخلاف للاتفاق على ان الرق لا يتجري
 روالا او لحاق ازاله الملك لها فيه فغير صحيح لانه لا يقولون بان
 لا تجري وايضا يمكن في تقرير ان يحمل الحاقا لزال الملك لا الى مالك في عدم
 التجري بان يتقرر ويدعي ان التجري زوال الملك الى مالك لا الى غير مالك الحاقا بالامور
 المذكور فان في الطلاق زوال ملكه لا الى مالك وفي العفو زوال حق لا الى
 مستحق آخر والاستيلاء زوال ملكه كذا لا اعني ملكه ببيعها وهبتها والحواب اولا
 انه الحاق بلا جامع لان عدم التجري في الاصول لعدم القصور اذ لا يمكن نصف المرأة
 منكحة ونصفها مطلقه ولا نصفها مستولدا ونصفها لا ولا اسقاط نصف حق
 القتل فان القتل ثبوت حقه لا يصفه فحقه لا يثبت وهو معنى سقوط القصاص
 وليس عدم التجري فيها لان الزوال لا الى مالك بل لا اثر لكون الزوال الى مالك
 اولا اليه بخلاف زوال ملكه الرقبه وهذا معنى قول المصنف وليس في الطلاق
 والعفو حاله متوسطه اي ليس منهما الا زوال كليهما او نقاوهما فانتهاه في الثاني
 فانتهى زوال الملك في كل ترجيح المحرم وهو الحرمة فانه اجتمع فيهما موجب
 الحرمة وهو الطلاق والعفو موجب والحل وهو عدم اتصاف البصيرة وانما
 الاستيلاء لا يتجري عنده حتى لو استولد نصيبه من مدبرة اقتصرت لومات
 المستولد بغير من جميع ماله ولومات المدبرة عرفت من ثلث ماله وانما كل في الفقه
 لانه لما ضمن نصيب صاحبه بالامداد ملكه من حين الاستيلاء فصار مسئلة لعارية

ش

نفسه فثبت عدم التجري ضرور **قوله** واذا كان العبد من شركين
 فاعنى احدهما نصيبه عن اي من الملك ههنا فان كان المعلن موصرا
 مشركه بالخيار ان شاء اعنى نصيبه فخر او مضافا وبعي اذا اضافته لا يقبل
 منه اضافته الى زمان طويل لانه كالتدبير معني ولو ذبره وجب عليه السعاية
 في الحال مع حق كما صرحوا به فينبغي ان يضاف الى مدة نشاطه مدة الاستعانة
 شاملا المعلن فتمت اذا لم يكن باده فان كان بادن الشركه فلا ضمان عليه له
 وان شاعسعي العبد فيها فان ضمن رجع المعلن على العبد والولا للمعلن وان
 اعتق او اسعى فالولا بينهما في الوحيين اي في الاعتاق والسعاية وهذا
 كله عند اي صيغة ووجه الله هكذا ذكر في الاصل وذكر في المحقق خمس خيارات
 هذه الملك وان يدبره وعلمت حكمه ان تسع وان كانت له وهو يرجع الى معنى
 الاستسعي ولو غلب استسعي ولو امتنع العبد عن السعاية بواجبه جبرا وبذلك على
 ان الكتابه في معنى الاستسعا انه لو كانت على اكثر من قيمته ان كان من الغدس
 لا يجوز الا ان يكون قد رانقبا من الناس منه لان الشرع اوجب السعاية على قيمته
 فلا يجوز الاكثر وكذا لو صالحه على عوض اكثر وان كانت على عروض من قيمته اكثر
 من قيمته جاز ولو كان الساكت صبيا والمعلن موصرا فالحيار بين النصيب والسعاية
 لوليه والنصيب اولى لانه انظر ولو لم يكن ولي انتظر بلوغه لاختار قبل هذا
 في موضع ليس فيه فاض فان كان في موضع فيه فاض نصيب القاصي له فيما اختار
 النصيب او الاستسعا وليس للمولى اختيار العتق لانه تبرع بماله الصبي وكذا لو
 كان مكان الصبي مكاتب او عبد مادون ليس لها الا النصيب والاستسعا اما
 المكاتب فان له ان كاتبه والاستسعا بمنزلة الكتابه واما العبد المادون
 بالقياس ان يكون له حق النصيب فقط لان الاستسعا بمنزلة الكتابه وليس
 للعبد المادون ان يكتب ولكن قال بسبب الاستسعا قد تقرر وهو عن الشركه
 على وجه لا يمكن ابطاله وربما يكون الاستسعا انفع من النصيب فلهذا املأ الما
 ذلك وان كان لا يملك الكتابه ابدا واذا اختار المكاتب او المادون النصيب
 او الاستسعا فولا نصيبهما لمولاهما لانها ليسا من اهله ولا يثبت الولا لامر
 الناس اليها وهو المولى وان لم يكن على العبد من الخيار للمولى لان كسبه مملوك
 للمولى في هذه الحالة وتقدر الفقه يوم الاعناق ولو كان فيه صحيحا م عبي عب

دون

نصف قيمته صحبا وقلبه لو كان اعني يوما العتق فاعلى ما من حينه بحت نصف
 قيمته اعني لانه حال ثبوت سبب الضمان وكذا بقدر البسار والاعمار وقت
 العتق فلو كان موسرا وقت المصير فاعسرا لا يسقط عنه الضمان ولو كان معسرا
 فاعسرا لا ضمان ولو اختلفا في قيمته يوم اعتقه فان كان العبد قايما نظرا لقيمته
 يوم طهر العتق حتى اذا لم يتصادف فاعلى العتق فيما مضى بقوم الحال لان العتق
 حادث فحال على اقرب اوقات طهونه وكذا ان اراد ان يسعي العبد ولو تصادفوا
 على وقت المعنى واختلفوا في قيمته في ذلك الوقت فالقول قول المعنى كالعاصب
 لانه ضامن وينكر الزيادة ولو اختلفا في البسار والاعمار فقال المعنى اعقت
 وانا معسرا وقال الشريك بل وانه موسر نظرا في حالة توطهر العتق اما لانه كالمثني
 للمعنى في الحال اولانه لما وقع الاختلاف فيما مضى بحكم الحال فان كان في الحال موسرا
 فالظاهر شاهد لمن يدعي البسار فيما مضى وان كان معسرا في الحال فالظاهر شاهد
 لمن يدعي المعسرة فيما مضى وهو المستاجر مع رب الطاحونة اذا اختلفا في جريان
 الماء في المدة بحكم الحال ولو تصادفوا على ان العتق كان سابقا عليه في مدة قد يختلف
 حاله فيه فالقول قول المعنى في انكار بشاره لانه ينكر المعنى الموجب للضمان واذا
 كان موسرا يوم اعتقه فاخار الشريك ضمانه بعباده ان يبريه ويسعى العلام
 لم يكن له ذلك وودي ان سماعة عن محمد انه ان قضى القصاص له بالضمان او ربي
 به المعنى فليبره ان يسعي العلام بعد ذلك والا فله قبل ما ذكر في الاصل من
 الاطلاق بمحله على ذلك التفصيل وقيل بل في المسئلة روايتان ولو مات المالك
 قبل ان يختار شيئا فلو رثته من الخيار ما كان له لاهير فامون بقاءه بعد موته
 وليس هذا بوريث الخيار بل المعنى الذي اوجب الخيار للمورث ثابت في الورثة
 فان شاؤوا اعتقوا وان شاؤوا استصعوا العبد وان شاؤوا ضمنوا المعنى فان ضمنوا
 فالولا للمعنى لانه باء الضمان اليهم ملك نصيبهم كما كان مملوكا بالاداء الى المورث
 وان اخاروا الاعناق والاستعفاء فالولا في هذا النصيب للذكر من اولاد
 الميت دون الاناث لان معنى البعض كالمكاتب والمكاتب لا ورث عنه واما بوريث
 ما عليه من المال بمعنى نصيب المالك على ملكه والولا يكون له بفخلفه في ذلك
 الذكور من اولاده دون الاناث اذ الولا لا يورث وان اخار بعض الورثة
 السعابة ونصيبها الضمان فكل واحد منهم ما اخار من ذلك لان كل واحد منهم

في المورث

فيما ورث فابرم مقام الميت وروي الحسن عن ابي حنيفة انه ليس للمورث الا
 ان يحرقوا على الصميم والامتنعوا قال في المبسوط هذا هو الاصح لانه صار ملكا
 لا ملكا الا بالارث فمكذلك فهو لا يملكه نصيب المالك بعد موته والدليل عليه
 فضل الولا الذي تقدم لا تثبت لهم بالاعناق ابتداء ولكنهم خلقوا المورث بقرون
 مقامه وليس المورث ان يختار الصميم في البعض والسعابة في البعض فمكذلك الورثة
 ولو لم يمت المالك ولكن مات العبد قبل ان يختار المالك شيئا فله ان يضمن المعنى
 قيمته نصيبه ان كان موسرا وروي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه ليس له ان يضمنه
 فيه نصيبه بعد موت العبد لان نصيبه من العبد باق على ملكه والضمان غير
 محين على المعنى مالم يختار ضمانه فاذا اهلكه على ملكه فليس له ان يقرر الضمان
 على شركه بعد ذلك وهذا لان صحة اختيار الصميم معلوم بشرط هو ان يملك نصيبه
 منه بالضمان وقد فات هذا الشرط بموته لان الميت لا يحتمل التملك وجه ظاهر
 الرواية ان وجوب الضمان عليه كالاغناق لان السبب وهو الامانة قد تحقق
 به وكان بمنزلة القصب وموت العبد بعد القصب لا يمنع من لصم القاصب وهذا
 لان نصيبه من وقت العتق وكان محلا للملكية عند ذلك بخلاف ما لو باعه نصيبه او
 وهبه على عوض حيث لا يجوز في الاستحسان وان القياس حوازه كالصميم لان هذا
 تملكه للحال وهو غير محل له وفي جامع قاضي خان لو اضمق احد الشركين في مرض
 موته وهو موسر ثم مات لا يورثه ضمان المعنى من تركته في قول ابي حنيفة رحمه
 الله بل يسقط لان الضمان يجب بطريق التملك صلة والصلوات تسقط بالموت وعندها
 يورثه لانه ضمان الالف واما عرف استسعا العبد عند عسرته بالنقض بخلاف
 القياس **قوله** وقال لا ليس له اي للمالك الا الضمان مع البسار والسعابة مع
 الاعمار ولا يرجع المعنى على العبد اذا ضمن والولا للمعنى قال المصنف رحمه الله
 وهذه المسئلة تنسب على حرفين احدهما تحري الاعناق عنده وعدمه عندها ميمى
 وهو حر مد يون وتقدم بيانها والساني ان يبار المعنى لا يمنع السعابة عنده
 وعندها يمنع لها فيه ان جميع النصوص التي ظاهرها تحري الاعناق كقوله فقد عتق
 منه ما عتق وحدث عليه خلاصه في ماله وقوله من اعتق عبدا بينه وبين
 اخر فهو عليه دمه عدل لا وكس ولا شطط ثم عتق عليه في ماله ان كان موسرا
 في الصحيحين وكذا ما انفرد به البخاري عن سلم بن اعين عن عبد الله بن ابي نجران قال كان موسرا

كان

في

قوم عليه من بعض والى ظاهرهما عدم عزه كحديث ابن الملق عن ابيه ان رجلاً
 اعنى سقصاله من غلام فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليس له
 شركه واجاز عقه رواه احمد وابوداود وزاد وزن في ماله وفي لفظ هو
 حر كله ليس به شركه وحديث البخاري عن ابن عمر عنهما عنه عليه الصلاة والسلام
 من اعنى بصيبا له في مملوك او شركا له في عبد وكان له من المال ما يبلغ مائة بعينه
 العبد هو عبق كلها تفيد ان الحكم الثابت عند بياره التميمين ليس بغير ولد الغار
 الطحاوي قوله ووجه انه قسم فجعل الحكم عند بياره تميميه وعند اعساره الاستعسا
 والتمه ثانياً الشركه واستدل لا يحنفه بقوله انه اي المالكه احتبس على البنا
 للفاعل ماله نصيبه عند العبد فله ان تميميه وان وقع احتباسها عنده بغير اختيار
 كما اذا هبت النخ قالفت ثوب انسان في صبح غيره فاصبح به فان لم يصح البيع
 ان يصير مالك الثوب فيه صبحه موسراً كان او ميسراً لما قلنا الا ان العبد فقير
 ميسره وياخذ فضل كسبه فالمعسر المدون وهذا يفيد ان تميمين المعنى على
 خلاف الفاسك تميمين العبد كان تميمين غيره غيره وهذا لانه وان حصل انساني
 نصيبه بعينه الاختيارية لكنه تصرف في ملك نفسه فصار كما اذا هدم داره فله
 لذلك دار جارية او رد عليه انه معارضه للنصوص بالتقليل فانها اوجت السقا
 اذا كان المعنى ميسراً لا اذا كان موسراً واجيب بان الشرط بوجوب الوجود عند
 الوجود ولا بوجوب عدمه فلا يلزم في الاستعسا عند في الاعسار فجاز ان ثبت
 عند عدمه ايضا بالدليل وهو ما ذكرنا من الاحتباس كذا اذا اوردته خارج والجب
 والتحقيق في ابراده ان النصوص قسمة فاعطته حكم وجود الشرط وحكم عدمه
 فقال عند البيار التميمين وعند عدمه وهو الاعسار الاستعسا والقسمه
 تفيد اختصاص كل قسم بحكمه فلا يوجد الاستعسا عند البيار كما لا يوجد التميمين
 عند الاعسار وجب ان يدفع ذلك الجواب وقد اوجب ايضا بنحوه وهو ان القسمه
 ذكرت بلفظ الشرط وهو انما يعني الوجود عند الوجود وحقيقه هذا الجواب
 منع ان التمه ثانياً الشركه مطلقا بل ذاك اذا لم يكن بشرط بل بشرط واحد
 مثل قوله عليه السلام واذا قال سمح الله لمن حده فقولوا ربنا لا الحمد وليس
 بشي اذا لا اثر لعدم الشرط ووجدته في اختلاف حكم القسمه وفي الثاني جعل ما بين
 القسمه في الضمان ولو كان فقيرا ولا يخفى ان هذه القسمه كما تفيد في الضمان

لو كان

لو كان فقيرا يفيد في الاستعسا لو كان موسرا بعين الجهة التي تفيد بها
 تلك الافاده فان قيل ومن اي وجه افادت القسمه في الشركه الجواب انه
 لما اعطي فيها حكم الشرط وحكم نصيبه كان ظاهرا في ان المذكور مع كل من التميمين
 تمام حكمه فلا يكون له حكم اخر غيره وغايه ما عكس ان يقال ان اقتصار
 الشارع على التميمين عند البيار لانه المحتاج الى بيانه اذا كان علي خلاف
 الدليل الظاهري وذلك ان الدليل وهو الاحتباس يعني قصر الاستعسا على
 عبق الشركه سواء كان موسرا او ميسرا فلا يجوز تميمين المعنى في الشارع موضع
 مخالفة وهو التميمين في صورة البيار وتركه الاخر وهو جواز استعسا العبد
 فيها لان الدليل منصوب عليه وهذا لان الدليل افاد حوار الاستعسا مقصورا
 في القصر وفي حواره ولا يخفى ان في هذا التقليل معارضه الدليلين لانه في قصر
 الحوار على الاستعسا اقل منه في بي اصل حواره وهذا الاعتبار واجب ما عكس
 وحقيقه ان الضرر ورد مخصوصا للقياس اذ بين بشرعية المضى مع البيار ان
 تعين الاستعسا انها هو في غير ما اذا كان المقصود التقرب الى الله تعالى بنفس
 البصر في المحل اما اذا كان وله قدره على اتمامها وجب كالشروع في صور المنقطع
 خصوصا وعدم اتمامها بوجوب التقا بالآخر وهو العبد بخلاف ما اذا لم يكن قادرا
 فانه لا يلزمه ويكتب له ثواب ما قدر عليه من القربه واما على قولها فالضرر على
 وفق القياس على ما ذكرنا من ان الاستعسا عندهما على خلاف القياس في صور
 الاعسار بناء على انه ضمان اتلاف وهو بعيد عن التوجيه اذ لا شك في ان غنى
 ما يملكه شروع وعبادة والاكتاف وقع باتفاق الحال وهو لا بوجوب ضمانا لانه
 ليس جناية على الغير وان فدت مالكة باقى العبد كمن هدم داره فله دار
 غيره فالحق ان القياس ليس الا الاستعسا والضرر خصصه وفي المسله قول
 الثوري والله ان المالكه بالخياري ان شاعق وان شاعق ولا سعيه اصلا
 وسبب هذا القول اعلاهم لفظ السعيه في حديث ابي هريره قال قال النبي
 ايت اصحاب قتاده شعبه وهشام الدستواي وسعيد بن ابي عروبه وقد
 انفق سعيه وهشام على خلاف سعيد بن ابي عروبه يعني في ذكر السعيه قال
 ولعنني ان قما روي هذا الحديث لجعل الظاهر المخير وان لم يكن له مال السعي
 العبد غير مشقوق عليه من قول قتاده وقال عبد الرحمن بن مهدي احاديث

همام عن مادة اصح من حديث من غيره لا نفا لنها املا وقال الدارقطني
 سمعت ابا بكر البزاز يروي بقوله ما احسن ما رواه همام وصبطه فضل قول
 النبي صلى الله عليه وسلم من قول فاده ورواه ابن ابي عمير به وجرى من جازم
 عن مادة لعل الاستسعا من قول النبي صلى الله عليه وسلم واحبهما وهما فيه
 لمخالفة شعبة وهشام قال الخطابي اضطرب سعيد بن ابي عمرو به في السعاية
 فانه يذكرها ومرو لا يذكرها فدل على ان ذلك ليس من متن الحديث ويدل على صحة
 ذلك حديث ابن عمر في السنة عنه عليه السلام من اعنى شركا له في عبد وكان له
 مال ملغ من العبد قوم عليه فيه عدل فاعطى شركاه حصصهم وعنى عليه
 العبد والافق عنى منه ما عنى قال صاحب تنقيح التحقيق فيما قالوه نظرفان
 سعيد بن ابي عمرو به من الاثبات في فاده وليس هو بدون همام عنه وقد تابعه
 جماعة على ذكر الاستسعا ورفعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم وهم جازم من جازم
 وابان بن يزيد الطار وحجاج بن الطاه وحجي بن صباح الجراساني وقال الشيخ
 بن الدين وقد اخرج السجاني في صحيحهما وحسبك بذلك يعني برفعهما الاستسعا
 وفي المسئلة مذاهب اخري صعيقة مثل انه لا يعنى شي اصلا ولو باذن الشريك وانه
 لا يعنى الباقي ويستمر على ملكه وان له الصمن وان كان معسرا وهو مقول
 عن زفر بن المريسى او انه يعنى الباقي من مئة المال وهو قول ابن سيرين قوله
 ثم المعسر يار النسيب وهو ان ملكه من المال قدر حصته نصيب الساكن وهو ظاهر
 الرواية وهو قول الشافعي ومالك واحمد وفي رواية الحسن استثنى الكفاف وهو
 المنزل والخادم ونياب البدن لا يار القتي اي القتي المحرم للصدقة كما اخبره
 بعض المتأخرين لان يار النسيب يعزله النظر من الجانبين جانب المقتض وجانب
 الساكن لان مقصود العنى القربة وتخصيها لعضائه ومقصود الساكن بدل حصته
 وتحقيقه بال ضمان لانه اسرع من الاستسعا فكان اعتبار النسيب اسرع في تحقيق
 مقصودها ووجب وهذا في الحقيقة لطيل للنصر والافترج النص ووجب الضمان
 عند مجرد ملك قيمه الحصة لانه المراد بقوله عليه السلام والسلام وكان له مال
 ملغ من العبد باتفاق المتكلمين عليه **واسم** ثم التخرج على قولها اي يخرج بتفصيل
 المسئلة على قولها فعدم رجوع المقتض بما ضمن على العبد لعدم السعاية على العبد
 في حاله البسار فلم يكن الضمان معقولا اليه عما وجب على العبد بل هو شئ واجب عليه

التميز

ابتدا فلا وجه لرجوعه على غيره واما جعلهما الاول لانه للمعتق للصحة فلان
 المعتق كله من جهته لعدم العزى فكان اعناق بعضه اعناق كله وسعى في حاله
 اعسار محرما يدونا واما التخرج على قوله اي حنبه رحمه الله فاشبهه خيار
 الاعناق للساكنة لقيام ملكه في الباقي اذ الاعناق متغير عنده فلا يعنى الباقي
 المعتق نصيبه والتضمين بالخبر اي وخيار التضمن للمعتق بان المعتق جاز عليه
 باضاد نصيبه حيث اشبع عليه البيع والهبة ونحو ذلك من الوصية والصدقة
 والاجارة والامهار والاستخدام ونحو ذلك مما سوي للاعتاق ونواجه من
 التدبير والاستيلاء والكتابة وقوله والاستسعا بالجر عطف على التضمين اي
 واثبات خيار الاستسعا لما بينا من انه احسن ما لية نصيبه عنده وانما يرجع
 المعتق بما ضمن على العبد لانه قام مقام الساكنة لانه ملكه باذن الضمان من وقت
 الاعناق فصار كالساكنة والساكنة ولا به الاستسعا فكذلك المن قام مقامه وصار
 كالغاصب اذا قيل المعتصوب في يده وضمن للمالك فانه يرجع على الغافل لانه ملكه
 بال ضمان ولما لك التضمن فكذلك الغاصب ولانه يملك بصير كعبد خاص به اعنى
 بعضه فله عنى الباقي واستسعا وه وقوله ضمننا جواب عن سوال هو ان معتق
 البعض كالمكاتب وهو لا يقبل النقل من ملكه الى ملكه فاجاب بان ذلك في الملك فعدا
 حق له باع الساكنة نصيبه من المعتق لا يجوز عند اي حنبه لانه تملكه فقصدا
 ولا لمرة من عدم الثبوت قصدا عدمه ضمنا والولا للمعتق في هذا الوجه لان العتق
 كله من جهته لانه ملكه بال ضمان فانيه ان بعضه يبدل وهو لا يمنع الولا واما
 ما في حاله اعسار المعتق ان شاعنى لقيام ملكه وان شاعنى لما ضمن احسار
 ملكه والولا له اي للساكنة اي مشتركا بينه وبين المعتق في الوجهين اي في الاعناق
 والاستسعا فلا يرجع المستعنى على المفعول اي العبد على المعتق شئ باجماع المتأخرين
 لان اي ليلي فانه يرجع عنده على المعتق اذا ايسروا انما لا يرجع بالاتفاق اما على
 قوله فانه سعى لفكاك رقبته واما على قولها فلانه لم يكن ساعيا لفكاك رقبته
 فليس هو سباعيته يعقني دنيا على المعتق اذ لا شئ على المعتق اذا كان معسرا بخلاف
 العبد المهرمون اذا اعفاه الراهن المعسر لانه سعى في رقبته قد فكت او توقفت دنيا
 على الراهن فلما يرجع على المعتق اذا ايسروا نظيرا الاول فاذ اعفاه على ان
 تتروجه فابت سعى في فتمتها وهي حرة في رقبته قد فكت وكذا لو اعفاه على جز

مثلا تسجي في ممتها وهي حرة وكذا لو باع نفس العبد منه بجارية فاستحققت
عتق ويسعى في قيمته وهو حر عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر
يجب عليه فيه الجارية بخلاف الميراث إذا عتق عبده فإنه يسعي وهو رقيق
لان يقرن الميراث بما لا يحتمل النقص موقوف عنده وقوله الثاني في الميراث
لقولهما وقال في المعسر سعي نصيب الساكنة على ملكهم باع ويوهب وهذا قول
الثاني وجهه عنده أنه لا وجه لصحة الشريك لا عساره ولا استسعا العبد
لأنه ليس بحان ولا راض به ولا لا عتاق الظل لأنه أضرار بالسكنة فتعين ما عيناه
قلنا بخار أنه يستسعي قوله غير جان إلى آخره قلنا لا يقتضي إلى الجناية بل يدار
لزمه احتباس المال به عنده كما ذكرنا في صبيغ الثوب المطار وقد تمسكه بما
روي من الزيادة في قوله فقد عتق منه ما عتق ورق مارق ويدفع بالها كما قال
أهل الشأن ضعيفه مكذوبه ولو ثبت لزم كون المراد بالرق فيها الملك مجازا
لا تنافي انما الجزء الثاني بالقرينة الموجبة للملكية والضعف السالب لها في
شخص واحد والحق أنه لا يحتاج إليها بل بقوله عتق منه ما عتق كفاية فإنه إذا
لم يصف إلا ذلك القدر أن لم يلمز بقا الباقي رقيقا لم يلمز بقاؤه مملوكا والملك هو
المطلق للصرف والجواب أن ما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه المقدم من قوله
فعله خلاصه في ما له أن كان له مال والا استسعي غير مشقوق عليه بوجوب استسعا
عند عساره ولا اعتراض على الشارع مع أن وجهه ما قدمنا وأعلم أنه نقل
عن بعض أهل التأنيص صحة روايه الاستسعا أن المراد بها على تقدير صحتها
أنه يستسعي أن أخاره ذلك وإن هذا هو معنى قوله غير مشقوق عليه والأوجه
الاستدلال بما قدمنا من قوله ليس له شريك فإنه يفيد تحيز العتق كله
كما قالوا عدم تفرده وهو الأول وإذا لم يقر ولا ضمان على المعسر لزم الاستسعا
والأبطل حقه مجازا جبراً بفعل غيره ولا نظير له في الشرع والاستسعا بلا
جناية ثابت كما في العبد المرهون إذا اعنفه سيده المعسر ولأن السعي اصطلاح
إلى فكاك رقبته حيث حكم وله ولا به الإيجاد والاعدام مفاد عتق ذلك العبد
والأبقر الباقي في الملك ولا يذهب مال الساكنة بفعل غير مختار فيه وللتأنيص
قوله آخر قولهما في السيار والأعسار واختاره الميراثي من أصحابه **وله** ولو
شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعي العبد لزم واحد منهما في نصيبه

موسرين كانا أو معسرين عند أبي حنيفة رحمه الله وعتق وكذا إذا كان أحدهما
موسرا والآخر معسرا لأن كل واحد منهما يزعم أن صاحبه اعنف نصيبه فصار
العبد بذلك مكانة أي في حكم المكاتب ويؤمر أنه حرر عليه استرقاقه فنصبت
في حق نفسه ممنوع من استرقاقه ويستسعيه أن شاء أو لعنفه لا نأتيقنا سعي الاستسعا
كاذبا كان في دعواه عتق الشريك أو صادقا لأنه مكانة أن كان صادقا ومملوكه
أن كان كاذبا فلهمذا استسعيه أنه ما في الصدق فظاهر وأما في الكذب فللممكن
الإنسان من أمر عبده أن يسعي ويأتيه بكسبه ولا يحلف ذلك بالسيار والمعسر
لان حقه أي حق كل منهما في الحالين حال سيار الآخر وعساره في أحد شيئين
السعاية أو الضمان إلا أن في السيار حقه في أحدهما من الضمان والسعاية
غير عين وفي الأعسار حقه في أحدهما عيناً وهو السعاية وهذا لأن سيار المعسر
لا يمنع السعاية عنده أي عند أبي حنيفة رحمه الله وقد تعذر الضمان لئلا يترك
الاعتناق وشهادته الآخر ليست نافذة عليه لأنه مؤدب وشهد لنفسه ولهذا لو
كان الشريك ثلثه فشهد كل اثنين منهما على الآخر أنه اعنف لم يقبل للمعنى الثاني
فإنهما ثبتان لا تقسم أحق الضمان أو يشهدان لعبد هما وإنما اثبتا ما اثبتا
في المسئلة المذكورة باعتبار أن كل منهما على نفسه حرمة استرقاقه ضمناً لشهادته
فتعين السعاية وهو عبده عند أبي حنيفة حتى يودي لان المستسعي كالمكاتب
وأورد أن الضمان غير متقدر لأنه لما أنكر يحلف فإن نكل جاز الضمان واجب
بأنه لما كان اعتقاد كل أن صاحبه هو الذي اعنفه يحلف ولا يجب الضمان فلا فائدة
في الحلف لان المال إلى السعاية وهذا صريح في أن لا يحلف في المسئلة وحسب ذلك
معنى لقوله في الكتاب كاذبا كان أو صادقا بل يجب أن يحكم بصدق كل منهما وقال
شراح هذا المله أي تعين استسعا لهما العبد في آخره بعد أن يحلف كل منهما
على دعوى صاحبه لأن كلا يدعي على الآخر الضمان واليمان مما يصح به لا يختلف
عليه وهو أوجه صحيح في الجواب المذكور وهو لزوم استسعا كل منهما للعبد
أنه فيما إذا لم يوافقا إلى قاض بل خاطب كل منهما الآخر بانك اعنف نصيبك
وهو يتكدر فإن هذه ليس حكمها إلا الاستسعا أما لو أراد أحدهما الضمان أو
إباده ونصيبهما متفاوتا فترافعا أو دفعهما وحسبه فيما لو استرققا بعد
قولهما فإن القاضي لو سألهما فاجابا بالانكار وحلفا لا يصرق لأن كلا يقول

ان صاحبه حلف كادبا واعتقاده ان العبد محرر استرقاقه واخذ استقفا
ولو اعترف انها اعتقاده او على الغائب وجب الاصل من كل الاخر كانا
موسرين ولا يستعي العبد لانه عتق كله من جهتهما ولو اعترف احدهما انكر
الاخر فان المنكر يجب ان يحلف لان فيه فائدة فانه ان كل صار معترفا او
باذلا صار معترفا فلا يجب على العبد سعيه كما قلنا **قوله** وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله ان كانا موسرين فلا سعيه عليه لو احدهما لان كل واحد منهما
تبرأ عن سعيه وانما يدعي الضمان على صاحبه لان يسار المعنى منع السعي
عندهما الا ان الدعوى لم تثبت عليه لا تكاره والبراء من السعي قد تثبت
لاقراره على نفسه يموت سببها حيث اقر لعق الشريك مع ساره وان كانا
موسرين سعي لهما لان كل واحد منهما يدعي السعي صادقا كان او كادبا
لفرض ان المعنى معسر وقوله على ما نشأه اي من العبد مملوكه او مكاتبه
الا ان عندهما لا يكون مكاتب بل حرم يكون وان كان احدهما موسرا
والاخر معسرا سعي للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لا ساره
وانما يدعي السعي عليه فلا يبرأ عنه ولا يسعي للمعسر لانه يدعي الضمان على
صاحبه لئلا يبرأه فكون مبريا للعبد من السعي والولا موقوف في جميع ذلك
لان كل واحد منهما يحمله اي يثبت له صاحبه حيث ادعى انه هو الذي اعترف
والعق لا يخفى اي لا يثبت به الا ما لا يخفى من زوال الرق وهو اي
صاحبه يبرأ عنه فيبقى موقوفا الي ان ينقضي على اعتراف احدهما فلو لم
ينقضي حتى مات وجب ان يأخذه بيت المال **قوله** ولو قال احدا الشريكين
في عبدان لم يدخل فلان يعنى العبد الدارعدا هو حر وقال الاخر ان دخل
عدا هو حر نصي العبد ولا يدري اذ دخل امر لا عتق النصف وسعي لهما في النصف
الاخر سعيهما وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف على تفصيل نفقته مذهب
ابى يوسف وهو انه انما يسعي في النصف لهما اذا كانا معسرين فلو كان احدهما
موسرا سعي في الربع للموسر ولو كانا موسرين لا يسعي لاحد واليه اشار المصنف
بعد هذا بقوله وبيان التوزيع فيه على ان يسار منع السعي او لا منعها
على الاختلاف الذي سبقنا ما جمع منه وبين قول ابى حنيفة في انه لا يجب
الا النصف وقال محمد رحمه الله سعي في جميع نفعه لهما ان كانا معسرين

النفقة

ونصفه للموسر ان كان احدهما معسرا ولا يسعي في شئ ان كانا موسرين
وهذه على وزان المسئلة السابقة اعني اقرار كل منهما انه هو الذي اعترف
وهناك اذا كان احدهما معسرا والاخر موسرا لا يسعي الا للموسر فكذا هذا
وهذا لان الذي يأخذ السعي ابد يكون هو الساكن والاخر معنق فاذا
كان احدهما موسرا فانه تبرأ من نصيب المعسر فيما أخذ السعي وعلى انزال
المعسر هو الساكن فزعمه الا سعيه له على العبد وانما حقه في نصيب المعنق
الموسر ونصيبه متعذر للشك في ان العنق من جهته عياشه شرطه او من جهة
الاخر متعذر عليه الوصول الي شئ مطلقا كما لو كانا موسرين فان كل واحد
ان حقه نصيب الاخر ليس غير وهو عاجز عنه فلا نصيب ولا سعي **قوله** لان
المقتضى عليه سقوط السعي بجهول وهو الذي يحق شرطه الذي علق عليه عتق
العبد ولا يمكن القضاء على الجهول ولا التوزيع لانه يؤدي الي اسقاط نصيب
من له الحق وهو الذي لم يقع شرطه ولم يعنق العبد من جهته واعطاه لغير
سحقه وهو الذي وقع شرطه وعنق من جهته بخلاف العنق المجهول لانه غير
واقع في المعين فلم ينشأ فيه التوزيع فصار كما اذا قال له لغيره كذا على احدنا
الف فانه لا يعنى شئ لغيره له فكذلك لا يقضى بسقوط شئ له كذا واذا لم يحكم بسقوط
شئ وجب الكل **قوله** ولهما ان يثبتنا سقوط نصف السعي لان احدهما حائث
معين ومع التيقن بالسقوط كيف يعنى به والجهالة المانعة من القضاء بالسقوط
توزيع بالشعوب اي شوب النصف الذي عتق في نصيب الشريكين وتوزيعه عليهما
مضار للمعنى عليه بالسقوط المولدين فلاحقها له في المعنى عليه وانما يلزم لو
فنى على احدهما غير عين وهو نصف الضرر الموجب للتوزيع وهو عدم
اولويه احدهما بجماله وكون العين في نفس الامر منع التوزيع منقضي
كتاب التجري عشره رجال لكل منهم حاربه اعنف احدهما حاربه ثم صار لا يدري
المعنى ولا المعنفه ثم اجتمع في ملك واحد ثم مات فانه يحكم بعتق شري
كل واحد في تسعة اعشار قيمتها وما ركا اذا اعنق احدهما بغيره لا نصيبه او
بعيد ونسبه ومات قبل التذكير في الاول والبيان في الثاني فان العنق توزيع
عندنا لعدم الاولويه معنق من كل نصفه ويسعي في نفعه نصفه للورثه وقيد
موته معنق لانه اذا لم تمت انما يطالب بالبيان خلافا لما سألني في انه يفرع

في قول وفي قول الوارث فقام مقامه فانه اثبات الوارث فيما لم يجعل
 المشرع فيه ورائه في الثاني واسقاط جميع حق المصح في الاول واسقاط
 بعضه للضرورة او في قول ان الجهالة في المضي عليه لا يمنع القضا اذا كان
 المعنى له معلوما بدليل ان من طلق احدي مناه الا ربع قبل الدخول ومات
 بلا بيان سقط نصف المهر للسكن به وان كان المعنى عليها من مجهول لم يكن
 لما كان المعنى لها معلوما جاز القضا كذا هنا المعنى له معلوم وهو العبد
 لا حتى ان من صور المصلحة ان سقطا على ثبوت الملك لكل الى اخر النهار **قوله**
 ولو حلفا على عبد من الى اخره يريد ان يفرق بين السابقه وهذه وهي ما اذا حلف
 كل من رجلين على عبد واحد ومن هذه وهي ما اذا حلف كل على عبد له غير الآخر
 فقال احدهما ان دخل فلان غدا فعبد يحرر وقال الاخر ان لم يدخل فلان فعبد
 حر في العبد ولم يدبر الدخول وعدمه لم يعق واحدهما ولا شيء منه في
 قول الخط لان المعنى عليه يعق عبده وهو احد المولىين مجهول والمعنى له وهو
 المعق مجهول فمفاد حشيت الجهالة فاسع القضا ولو اشترى انسان صح وان
 كان عالما بحسب احد المالكين لان كلاهما يزعمانه بيع عبده وزعم المشتري
 في العبد قبل ملكه له غير معتبر كما لو اقر بحرية عبده ومولاة بغيره استراجه
 واذا صح سراوه لهما واجتمعا في ملكه عتق عليه احدهما لان رعيه معتبر لان
 وبومر بالبيان لان المعنى عليه معلوم ولو قال عبده حر ان لم يكن فلان
 دخل هذه الدار اليوم ثم قال امراته طالق ان كان دخل اليوم عتق ^{طلعت}
 لان باليمين الاول هو مقرر وجود شرط الثاني وبالمانيه صار مقرر وجود
 شرط الاول وقبل لم يعق ولم يطلق لان احدهما يتعلق بغير الدخول والاخر
 بوجوده وكل منهما يحمل بحقيقه وعدم حقيقه فلنا ذلك في مثل قوله ان لم
 يدخل فعبد يحرر خلاف ان لم يكن دخل فانه يستعمله الماربي في الدخول
 وعدمه في الماضي لتحقيق الدخول فيه وحقيقه شرطه ظهوره انه لم يدخل
 في الماضي وكذا ان كان دخل خلاف ان دخل وعن اي يوسف يعق ولا يطلق لانه
 باليمين الثانيه صار مقرر بطلان العتق ولم يوجد بعد السانه ما يوجب اقرار
 بنزول الطلاق **قوله** واذا اشترى الرجلان ابن احدهما بعتق واحدا بان
 خاطب البايع الاب والآخر معا بل قال بعتك هذا العبد بكذا فقبلا عتق

العبد

نص

نصيب الاب لانه ملك شقصا من ابنه معق عليه ولا يصح لشريكه شيئا
 ولو كان موصرا سوا عبد الشريك انه ان الاخر او لم يعلم ولكن سعى العبد
 في نصف قيمته لشريك ابيه ان شاوان شا اعنقه وهذا عند اي خفيه
 واحموا الهما لو ورثاه لا يصح الاب وكذا في كل قريب يعق وهو قول الثاني
 وما لك واحد لعدم المنع منه ولفظ الحديث اعني قوله عليه السلام من اعق
 شركاه الى اخره يفيد كون العتق اختياريا وقال لا في الشرايين الاب نصف قيمته
 ان كان موصرا وان كان موصرا سعى الاب فيه وعلى هذا الخلاف اذا ملكه لهبة
 معا او صدقه او وصية وعلى هذا الخلاف ايضا اذا اشتراه رجلان احداهما حلف
 بعنق نصفه ان اشترى اما لو حلف بعتقه ان اشتراه لا يعق لانه لم يوجد الشرط
 وهو شراكله لهما انه اي الاب ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق الاختياري لانه
 على الشرا وهو اختياري وشرا القريب اعتاق وصار كما اذا كان العبد من اجنيبين
 فاعتق احدهما نصيبه لا اتحاد الجامع وهو وقوع العتق من جهة مختارا فيه
 وله ان شرط الضمين مع العتق الاختياري الا يكون رضى من له حق الضمين ولما
 باسرا العقد معه مختارا وهو عليه الملك الذي هو عليه العتق والحكم يعاقب الي عليه
 العله كما يعاقب الي العله كان راضيا بافساد نصيب نفسه فلا يصح منه فصار كما اذا
 اذن له باعتاق صريحه او علم ما ذكر ان المراد من العله في قوله شاركه فيما هو علة
 العتق علة العله والادليل على ان اعاقبه بيبث اختياريا بالشرا انه يخرج به عن
 عهد الكفارة اذا نوى بالشرا عتقه عنها وهذا خلاف ما لو قال احد الشريكين
 للاخر ان ضربته فعتق نصيبه فان له ان يعينه ولم يصح رضاه
 مباشرة شرط العتق رضى بالمعق لان وجود الشرط ليس عليه الوقوع بل العله هي
 قوله الترتك هو حر الواقع جزا للشرط بخلاف قوله لا يجاب في البيع لانه مباشر
 العله لان العله هو العقد وكل من باشره مباشر علة العتق ولو قيل سلمنا انه ليس
 بعله اليس يفيد انه رضاه بوقوع الجزاء والمدار هو وجود دلاله الرضى قلنا
 لا شك ان له تاديبه عبده اذا اقتضاه حاله ومنعه منه ضررا لا يلزمه بالزامه
 اياه بخلافه عليه الا يضربه ظم منه فلا يصح ان يقال ان لم يلزمه بيطل حقيقه
 في الضمين لكنه يعني انه لو قال ان ضربت هذا العبد اليوم طمنا هو حر فضرره
 حتى عتق ليس له نصيبه واطلاق الجواب خلافه واما ما اورد من منع ان مباشر

للمقدري لانه ضرور والعاقلة لا يرضى به ولان وضعه لا يثبت ملكه لا لرواه
لمدح بالضرورة فان من علم ان عند فعل كذا ثبت كذا اثر فعله مختار اجزم
العقل بانه رضى منه بما يترتب عليه وتحقيق الملكة قد يكون العرض منه اثبات
ما يترتب عليه وللعاقل في ذلك اغراض صحيحة دنياوية من استفادة المرح
والولاة قد يكون قيمته اكثر من الثمن واخرى من الاجر لا يقال رضى الاب
بالشرا رضى بالاعناق والرضى بالاعناق رضى بالضمان وابو حنيفة يثبت
اذا كان المعنى موسرا وخيارا الساكنة الضمين فكيف يثبت لانا نقول كونه
رضى بالضمان لا يوجب ان كان تضمن الاخر له الا اذا لم يكن رضى باعتاقه كما
ذكرنا واما اراده علي قولها هكذا الاعناق لا يحز في قولها فاعتاق البصر
اعتاق الظل ولا يمكن اعتاق الكل الا بملكه بغير الاخر ولا يملك الا بالضمان
والجواب بانه ملكه صحت فلا توجه له هنا قوله وهذا ضمان افساد جواب عما قال
كونه رضى باعتاق شركه لا يوجب اسقاط الضمان كما لو اسود الامه بادن الشرك
بيع وحب الضمان فقال ذلك في ضمان التملك وما نحن فيه ضمان افساد بطله
ان الضمان في العنق ضمانان ضمان تملك ولا سقطه الرضى بسببه وذلك ضمان الاستيلاء
فلو اسود احد الشركتين الجارية بادن شركه لا سقط ضمانها له ومن حكم ضمان
الملك ايضا ان ثبت مع البيا والاعصار واما جعلنا ضمان الاستيلاء ضمان تملك
لان وضع الاستيلاء لطلب الولد وهو يستدعي التملك فانتهاه وضمن الاب
وهو ضمان الاعناق ويقال ضمان حنايه وليس بصواب لانه لا حنايه في عتق
الانسان ما يملكه الله سبحانه حتى يثاب عليه برضه بغير نصيب الشرك فمع ان يقال
ضمن الاب وضمن افساد وان لم يكن عليه اثر في هذا الا فساد نعم لو قصد بعتقه
قصد افساد اثره اما وضع العتق فليس يقتضي لزومه ثم كون ضمان الاعناق
ضمن الاب مرطبا هو الرواية عن علمائنا بخلاف البيا والاعصار بالرضى على
القياس ولا يخلف الجواب من علم الشرك بالابنية وعدمها وروي عن ابي يوسف
انه ضمان عليك فلا يخلف بالبيا والاعصار وروي الحسن عن ابي حنيفة انه
فضل من كون الشرك عالما بالاجبة فلا يضمن الاب او غير عالم بضمته لان
رضاه لا يحقق اذا لم يكن عالما وفي ظاهر الرواية لا فرق بينهما لان المستط
لحقه في الضمين مباشرة ليست اسقاطه فلا يخلف بعلمه وجهه كما اذا اظهر

العاصم المقصوب المقصوب منه وهو لا يعلم انه ماله سقط بضمينه العاصم
والمطهر المذكور في الكتاب ما اذا قال لعيره كل هذا الطعام وهو
مملوك الامر ولا يعلم الامر به حاله فانه ليس له ان يضمن الاكل اذا علم
الصدا وانما قلنا على خلاف القياس لان القياس لا يخلف ضمان المتلا والبار
والاعصار لا يري ان من املك حاله غيره لا يقيده ضمانه بكونه موسرا فان
قلت قد اسلفت ان القياس ليس الا الاستسعا لان العبد هو محتسب حق
الساكنة والمذكور هنا ان القياس هو الضمين للاب لا يملكه فالحق خلاف
في القياس ما هو على الوجهين المذكورين للوجهين المذكورين ولا شك ان
كون القياس الاستسعا هو اقرب القياسين لما ذكرنا من الاحتمال عند
العبد وعدم حنايه المعنى ولذا يثاب عليه وكل منهما غير صحيح في نفس الامر
لعرض ورود الضم على خلاف اطلاق مقتضاها من الاستسعا داما والضمين
داما وكل قياس حاله الضم هو باطل سواء اظهر للمتهم القياس الصحيح الموافق
للضمان رضى عليه والقياس الصحيح هنا هو على من شرع في صوم الطوع او لانه
قاد را على انما به حيث يجب عليه انما به فان لم يقدر لم يجب ووجب له اجبر
قد رعله وتقدم تقريره فارجع اليه **قوله** وان بدا الاجنبي فاسترى بصفه
بم استري الاب نصف الاخر وهو موسر فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب
فبما نصيبه لانه ما رضى فساد نصيبه لان دلاله ذلك ما كان الا قوله البيع معه
وهو سلف هنا بلذا وقع انفا فمهر هنا انه نصيبه وان شاع سعي الان في
نصف بضمته لا خفياس ما ليته عنده وهذا عند ابي حنيفة وحده بناء على ما تقدم
مع ان بيار المعنى لا يمنع السعابه عنده وقال لا خيار له اي للاصغر بل يعين
الضمين على ما مر من ان بيار المعنى يمنع السعابه عندهما **قوله** ومن اشترى
نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة للبايع وقال لا ان كان موسرا
بضمين وبعناه اذا استري نصفه ممن يملك كله والوجه قد ذكرناه وهو انه لما
باعه منه فقد رضى بضمه نصيبه والرضى بضمه نصيبه منع الضمين وهذا هو المراد
بقوله قد ذكرناه والا فلو لم يذكر ان البيع ممن لعن عليه رضى بضمه نصيبه
بل ذكر المعذمة الثانية وهو ان الرضى يمنع **قوله** واذا كان العبد من ثلثه
نقر مدره احدث وهو موسر ثم اعقبه الاخر وهو موسر فاراد كل من الساكنة

وهو الذي لم يعق ولم يدبر والمدبر الضمان وهما المراد بقوله فارادا
الضمان فلما كانت ان تضمن المدبر ثلث قيمة العبد قنا وليس له ان تضمن
المعق وشاوا اذا ضمن المدبر الثلث رجع على العبد ان شا على وزان ما
يعدر فيها اذا اعق احد الشريكين وهو موسر حصته فضمنه الساكن حيث
كان له الرجوع به على العبد عند اي حقيقه والمدبر ان تضمن المعق ثلث قيمته
مدبر او لا تضمنه الثلث الذي ضمن اعني ثلث قنا وهذا كله عند اي حقيقه قالا
العبد كله الذي دبره او لا وتضمن ثلثي قيمته لشريكه موسرا كان او معسرا واصل
هذا الخلاف ان التدبير يحزري عند اي حقيقه خلافا لهما كالا عتاف لانه
شعبه من شعب العتق اذ هو عتق مضاف فيكون معتبرا به ولما كان التدبير
متحررا عنه اقتصر على نصيبه وقد افند بالتدبير نصيب الاخرين حيث امتنع
على كل منهما البيع ومعتاه من الهبة والوصية والصدقة والامهار ميثا لظ
منهما حسن خيار ان يدبر نصيبه او يعق او يكاتب او تضمن المدبر او يتسنى
العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسد ابا فساد شركه حيث سد عليه
ما ذكرنا فاذا اختار احدهما العتق تعين حقه منه وسقط اختياره غيره بوجه
لما كانت وهو المالك الذي لم يعق ولم يدبر حبيبا ضمانا احدهما تدبر المدبر
الذي افند عليه ما افندوا الاخر عتق هذا المعق فانه تغير نصيب المدبر والمالك
حيث كان لهما ولايه الاستقراء بعد التدبير وبطل ذلك بعق المعق حيث امتنع
به العبد خروجه الى الحرية بالسعاية او الصمن غير ان المالك له يضمن المدبر
ليس غير لكون الضمان ضمان معاوضه اذ هو الاصل في الضمان لان به يعتدل
جانب الضمان والمضمون له فانه لما ملك المضمون له بدل ملكه وجب في تحقيق المعادلة
ان يملك معطيه وهو الضمان ما دفع به له بحيث امكن هذا لا بعدل عنه ولهذا كان
ضمان الغصب ضمان معاوضه على اصلنا خلافا للشافعي رحمه الله حيث جعله
ضمان اطلاق فاذا جعل الضمان فيها هو عدوان ضمان معلوضه ففي العتق وشعبه
من التدبير ونحوه اولى وهذا يحقق ما ذكرت لك في قولهم ضمان جنابه والدليل
على اعتبار ههنا به ضمان جنابه قاي قاضي خان لو عصب عبدا فابق وقضى على
القاصب بعتقه ثم عاد فللقاصب ان يبيع العبد مراعاة على القيمة التي اذاتها
والمراتبه مخصوصه بالمعاوضات المحضه وكذا لو عصب مدبرا فاكسب عنده

الضمان

اكسابا ثم ابق فلم يرجع حتى مات كانت الاكساب للقاصب لصيرورته
ملكاه عند ادان الضمان ومما يدل على ذلك صحة اقرار المادون بالقص
في الحال مع ان اقراره بالانقضاء مؤخر الى ما بعد العتق واذا وجب ان لا
يعدل عن ضمان المعاوضه ما امكن وجب هنا لانه يمكن لكونه اي نصيب
المالك قابلا للنقل من ملكه الى ملكه في المضمون ثم بعد ذلك لا يحتمل النقل
فاستعجل جعل العتق الكاين بعده سببا لضمان المعاوضه لانه اي العبد عند ذلك
مدبر لاني بعض النسخ حرا ومكاتب على اختلاف الاصلين ولا بد من رضی المكاتب
بفسحه حتى يعقل الا مقال فقال البيع جلال الدين ولذا المصنف هو غير مستقيم
لانه عند الاعناق ليس حرا ولا مكاتب بل بعد العتق يصير كذلك وكذا المستعني
عند اي حقيقه لا يتعصب هذه الكايبه بالعجز ولا بالتفاسخ واذا كان كذلك فاذا
وجب الضمان على المعق للمالك لزم ان يكون ضمان معاوضه اذ لا يمكن ملك هذا
المضمون فكان ضمان افناد فلماذا يضمن المالك المدبر ليس غير ثم المدبر ان تضمن
المعق ثلث قيمته مدبرا لانه انما افند عليه نصيبه مدبرا فان المدبر كان مملوكا
قبل عتقه من استخدايه واجارته واعارته الى موته فاسع بعقه كل ذلك وهذا
يعني الافناد عليه وانما افنده مدبرا والمدبر ماله مقوم حتى لو كان مدبرا لشركه
فما عتقه احدهما وهو موسر ضمن نصيبا لاخر مدبرا وان لم يملكه بالضمان **قوله**
وقيمة المدبر ثلثا فتمت قنا فلو كانت قيمته قنا سبعة وعشرين دينار اصله ستة
دنانير لان ثلثها هي فيه المدبر ثمانية عشر وثلثها هو المضمون ستة **قوله**
على ما قالوا اطرافه في مثله الاشعار بالخلاف فقبل قيمته قنا وهو غير مدبر
لان القيمة تفاوتت بتفاوت المنافع الممكنة وقبل نصف قيمته قنا لانه سفع المملوك
بصنيته وبدله وفات الثاني دون الاول وقبل يوم حدمته مده عمره جزرا
فيه فالغنى هي قيمته وقبل ثلثا قيمته قنا لان الاسفاح بالوطي والسعاية المدبر
وانما زال الاخير فقط واليه مال المدبر السهيد وعليه العتوى الا ان الوجه
بحضر المدبر دون المدبر وقبل سبيل اهل الخبرة ان العلم الوجوز واسبغ هذا
قايبة المصلحة المدكون كمر يبلغ فاذا كره قيمته وهذا حسن عندي واما فيه
ام الولد ثلث قيمته القن لان البيع والاستسعا قد انتفيا وبقى ملك الاستسعا
وقيل منه خد منها مده عمرها على الخزر كما تقدم والوجه ان يقال مده عمر

وإذا كان المالك قد مات
وكان له دين
فكان الدين
على الميراث

أحد هاتين ومن مولاها وقيل ميا لاهل الخبرة ان العلم يجوز وابعها على
ما ذكرنا وقه المكاتب نصف قيمته القربى له حر يد أو نقت الرقبة **قوله** ولا نصيب
اي لا نصيب للمدبر المعقوق قيمه ما ملكه بالضم من جهة المالك وهو ثلثه فيما يكون
فرضه ثلثي قيمته ثلثها قننا وثلثها مدبر لان ملكه فيه اي في ثلثه قننا حال اذا
الضمان دون وجه وهو بالنظر الى الحقيقه حال التدبير فلا يظهر في حق الضمان
بل الملك المكن من الضمان هو النابت حال المعقوق واستشكل بما اذا اعق احد الميراثين
وهو موصوفه بثلثه الساكن فانه يرجع به على العبد مع ثبوت الملك له مستندا
اجيب بانه لما انفصل نصيب الساكن اليه فامر مقام الساكن وكان للساكن الاستسعا
مكدا للمعقوق اما نصيب الساكن فيضمن المعقوق فكذا ليس للقايير مقامه وهو المدبر
ولذا كان للمدبر استسعا العبد كما كان للساكن القايير هو مقامه ولا يخفى ان هذا
لا يدفع الوارد على قوله ان الملك المستند لا ينهض سببا للضمين اد قد ثبت الصبر
به للعبد غير ان المدبر وجد فيه مانع منه وهو قيامه مقام الساكن الذي لا ضمان
له على المعقوق فكان الاوجه ان يقال من الابتداء لا يضمنه ما ضمن للساكن بانه
بالضمان له فامر مقامه وليس له ان يضمن المعقوق ذلك الملك فكذا ليس للقايير مقامه
مخلاف لثبته اعني ثلث المدبر فانه لم يعرفه مقام احد ويمكن ان يدفع ورد
اصل السؤال بان الكلام في ان الملك المستند لا يمهض سببا لضمان مقصده كالمعقوق
المفند باعتاقه ملك المدبر في نصيب الساكن والرجوع على العبد ليس بضمين المستند
الملك المستند لان العبد ليس بمفند احتيا قبل تضمينه لقيامه بالضمان للساكن مقام
الساكن والساكن ان تضمينه فكذا من صار الملك له وقام مقامه واعطاه لولم يعق
المعقوق الا بعد اداء المدبر الضمان للساكن كان للمدبر تضمينه ما ضمنه من ثلث قيمته
عبد ام ثلثه مدبر لان الاعناق وجد بعد تملك المدبر نصيب الساكن فله تضمين
كل ثلث بصفته كذا عللوا الوجه على هذا ان يقال في اصل التعليل ليس له ان يضمن
المعقوق ما ضمنه لانه لم يكن له فيه ملك حال عتق المعقوق وان لم يدفع الوارد ايضا
لانه ظهر ملكه حال العتق باء الضمان مستندا او محتاج الي تضمينه بقولنا يكون
تابا حال الاعناق من وجه دون وجه ويعود السؤال لعق احد الميراثين
وبدفع بما ذكرنا من عدم ورود هذا او رد الطلبه على هذا انه معي ان يضمه
فيه ثلثه مدبر لانه حين ملك ثلث الساكن بالضمان صار مدبرا لا قننا ولذا

قلنا في وجه كون ثلثي الولا له لانه صار كانه دبر ثلثيه ابتداء والجواب لا يتم
الاصح كون الثلث الذي ملكه بالضمان للساكن صار مدبرا بل هو فن على ملكه
اذ لا يوجب لصيرورته مدبرا لان ظهور الملك الان لا يوجب المدبر بخرا
وذكره هراياه في وجه كون ثلثي الولا له غير محتاج اليه اذ يكفي فيه انه على
ملكه حين اعقوا الاخر واذي الضمان وانما لم يكن ولاؤه له لما ذكرنا من ان ضمان
ضايه لا تملك **قوله** والولا بن المعقوق والمدبر الاثنا لثناه للمدبر والثلث للمعقوق
لان العبد عتق على ملكه ما على هذا المقدار فان احد ثلثيه كان نصيبه بالامالة
والاخر ملكه باء الضمان للساكن فصار كانه دبر ثلثيه من الابتداء بخلاف المعقوق
فانه وان كان له ثلث اعنقه وثلث ادي ضمانا للمدبر ليس له الا ثلث الولا لان
ضمانه ليس ضمان تملكه ومعاوضه بل ضمان امساك لما ذكرنا من ان المدبر غير
قابل للتقل وحين اعنقه كان مدبرا ولو كان الساكن احتار سقايه العبد قالو
ببهم جميعا الاثنا لثلثه وفي النهاية وغيرها في قوله والولا بن المعقوق المدبر
اي من عصبة المدبر والمعقوق لانه انما يعق بعد الموت ونسبة القايير خان وهو
غلط لان العتق المتخرا يوجب اخراجه الى الحرية بتخيير احد الامور من الصبر
مع السيار والسعاية والعتق حتى منع استخدام المدبر اياه من حين وجوده كما
لوا عتق احد الميراثين ابتداء ودين الاخر الساكن فانه لا ينافي حرمه باقه الى
موته كما قد منا اول الباب بخلاف ما لو لم يكن عتق متخيرا بل تدبر من احدهما بكتابة
الاخر او قبله او كان مكانا لثريتين قدره احدهما تقيد في نصيبه وبقي نصيب
الاخر مكانا من غير ضمان ولا سعاية عند ابي حنيفة لان نصيب الاخر على حاله
عنده واما ما في الزيادات كتاب بن اثنين اعتنقه احدهما عتق نصيبه ونصيب
شريكه على حاله كما كان فلا ضمان عليه ولا سعاية الا بعد عتقه عند ابي حنيفة لان
الكفاية تتخير عنده وعندهما عتق كله والولا له لان حاصل عقدا لكفاية استسعا
خاص فسقي الي ان يعجز عنه متخير جسد بن نعمان المعقوق اذا كان موصرا واستسعا
العبد مختارا او جبرا باجارتته فهو يحقق ما قلنا من انه لا يبقى فيه الرق الا الى ان
يودي السعاية والله اعلم **قوله** واذا لم يكن المدبر يتخير عندهما الى اخره لعق
انه ما ذكرناه الي هنا قول ابي حنيفة فاما على قولها فلما لم يتخير المدبر عندهما
يصير كله مدبرا للشرك المدبر وقد اشد نصيب شريكه لما بينا فيضمن ثلثي قيمته

لشريكه ولا يحلف بالبيار والاعصار لانه ضمان فذلك لانه امكن على ما ذكرنا
فاسبه الاستلاد اي اما اذا استولد احد الشريكين الجار به المستركه حيث
يصيب نصيب شريكه موسرا كان او معسرا بخلاف ضمان الاعناق لانه ضمان افساد
لا ضمان فذلك وقد اختلف بالبيار والاعصار بالنسبة على خلاف القياس وضمن
المالك ليس في ضمانه من كل وجه ليكون نص الاحتلاف بالاعصار والبيار واردا
فيه والولاكه على قولها لا بد من وجه لكونه من جهة واحدة واعلم انه
يجب على قولها ان ضمان الامداد في الاعناق لا يثنى في ضمان المالك لانها ليست
فالا ان المعنى ثبت من جهة المعتق في كل العبد حتى كان الولاكه له لم يرد القول
بأنه يملك نصيب المالك اليه والا فكيف يرد عنقه في حرة لا يملكه وحينئذ
يجب ان يقال ضمان الاعناق وان كان ضمان فذلك فقد اختلف بالبيار والاعصار
بالنفس على خلاف القياس فيضي ضمان التدبير على اصل القياس **قوله** واذا كانت
جاربه بين رجلين فزعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانكر الاخر فعند ابي
حنيفة وابي يوسف هي موقوفة بوشا اي لا تتخذ من احلام بوشا عذرا المنكر ولو
مات المنكر قبل تصديقه عمت شهادته الاخر ولا سعاية عليها له وتصح لورثته
المنكر في نصف ممتها في قول ابي حنيفة كذا ذكره العنقه ابو الليث ووجه هذا
الفرع انه عند موت الشريك كانه قال عمت الجار به من جهة شريكي ولو قال
احد الشريكين في حياة صاحبه اعق شريكي نصيبه فانه ان لم يتمكن من نصيبه
اذا كان موسرا وهو منكر لكنه بعد ارق فيه لانه لما كان يمكن من افساده باعتاقه
اعترا قراره بفساده فزعم العبد في تمام ممتته بينهما في قول ابي حنيفة موسرين
كانا او معسرين او احدهما موسرا والاخر معسرا وعندهما كذا ان كان المقر عليه
معسرا فان كان موسرا سعى له ولم يبيع المقر لانه معترف بان لا حق له في السعاية
بل في نصيب الشريك وهو عاجز عنه لا تكاره ولا اجتهاد وقال محمد رحمه الله ان شأ
المنكر اسع الجار به في نصف ممتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها وضمه في الكتاب
قوله ابي يوسف مع محمد بقوله وقال لا باعتبار قول مرحوم لا يبي يوسف ولا ينبغي
مثله ان يفعل الا ان يقرن بالبيان مقال في قوله الاول مثلا والاوه ان يثبت
اليه لان ما ليس هو قابلا له واحلف المشايخ في ان حرة المنكر هل هي واجبة
عليها على قول محمد وابي يوسف الاول والعواب ان لا حرة له عليها بل بمجرد اقرار

القرار

المقر صا وحق المنكر في سعاتها وتخرج بها الى الحرية وفي المختلف في باب محمد
ان نفقتها في كسبها فان لم يكن لها كسب نفقتها على المنكر ولم يذكر خلافا في النفقة
وقال غيره نصف كسبها بالمنكر ونصفه موقوف ونفقتها من كسبها فان لم يكن
لها كسب نصف نفقتها على المنكر لان نصف الجار به بالمنكر وهذا اللابق بقوله
اي حنيفه وينبغي على قول محمد ان لا نفقة لها عليه اضلا لانه لا حرة له عليها
ولا احتباس واما جنايتها فتسعى فيها على قول محمد كالمكاتب وتأخذ الحنانية عليها
لشعبين لها وعلى قول ابي حنيفة حنانية موقوفة الي تصديق احدهما صاحبه
قوله لها انه لما لم يصدقه صاحبه انقلب اقراره عليه فصار كأنه هو استولدها
كما لو اقر المستري على البائع انه اعقق المسع قبل السع يجعل كأنه هو الذي اعقق
حتى لو اسراه عنق عليه واداماره حكم المستولي امتنع الاستدراك على المنكر كما لو
استولدها المقر حقيقه فانه لا يكون للاخر الاستدراك والمقر ايضا اسع عليه الاستدراك
لانه يدعي المالك على المنكر واذا امتنع الاستدراك على المنكر والحال ان نصيبه على
ملكه في الحكم ثبت له حتى استساعها لا احتباس ما لنها ونافعها عند ها ولا وجه
الي نصيب شريكه فاذا استساعها فلا سبيل لاحد عليها فان المنكر احد حصته
والمقرير وهما منه ويدعي ان حقه في نصيب المنكر له دعواه الاستلاد فصار كأنه
ولد البطان اذا سلمت لما امتنع باسلامها فقامد المالك عليه ولم يمكن اخراجها
عن ملكه مجانا للاضرار به وحب ان تقبى بالسعاية **قوله** ولا في حنيفه وعلمت ان
ابا يوسف معه ان اسحقا من المنكر نصف حدها ثابت بيقين لان المقر اما صادف
مكون جميع حدها له لانها ام ولد له وهو مستحق حدها اوكاد ب فله نصفها
والاخر للمقر فاسحقا نصفها مسقن واما الشريك المقر فلا استدراك له عليها
ولا استساعا لانه يبروها عن جميع ذلك بدعي الاستلاد والضمان على شريكه وهو
لف ونشر مرتب وقولها انقلب اقراره عليه فلنا ممنوع لان الامرار با موميه
الولد اقرارا بالنسب وهو امر لا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر للمستولد
نصفه حكما مع بوجبه ذلك ان لو اخذ باقراره بمنع استخدامه واستساعاه
وقد قلنا بذلك ولا يبري قوله في حق شريكه مسقن حقه على ما كان وعقو العبد
عليه لو اشتراه من هذا لا قراره على نفسه لا تن الا بقلب وحاصله منع
الا بقلب والحواب عما استدرك به عليه **قوله** وان كانت ام ولد بينهما

بان ادعى كل منهما النفاذ ولد له فاعقها احدهما وهو موسر فلا ضمان
عليه للاخر عند ابي حنيفة رحمه الله وقال لا يضمن نصف قيمتها وان كان موسرا
سعت للساكنة فيه واصل الخلاف في تقويم ام الولد فعنده غير مقومه
وعندها مقومه وهو قول ما يراى الفقهاء غير ابي حنيفة وعليه هذا الاصل
يقتضى عيدة من المايل ذكرها المصنف في كفاية المصنف احداها هذه الثانية
ام الولد اذا ولدت ولدا وهي بن اثنين فادعاه احدهما ثبت نسبه منه
ولا يضمن من ميمته شيئا لشركه عنده وعندهما يضمن نصف قيمة الولد لشركه ان
كان موسرا وان كان موسرا استسجى الولد في النصف يعني اذا بلغ هذا المبلغ
فيه ومنها ام الولد المستركة بن اثنين اذا مات احدهما لا تسعي للاخر عنده في
نصف قيمتها وتبني عندها ومنها لو غصب ام الولد غاصب فانت في يده لا
يضمنها عنده ولا يضمن عندها وذكر في الرقيات يضمنها عنده بالعصب كما يضمن
الصبي الحر حتى لو وضعها في سبعة فامر سباع يضمن عنده لانه ضمان
حناية لا ضمان عصب قالوا فليها حيث يضمن بالانفاق ومنها لو باعها وطمها
فانت في يد المسترعي لا يضمن عنده ولا يضمن عندها ومنها امة حلي سعت لولدها
ما قل من سنة اشهر من وقت البيع ثم مات الامر عند المسترعي فادعى المايح
الولد صح وعليه ان يرد جميع الثمن عنده وعندهما يحبس ما يحبسها من الثمن
قول وجه قولها وهو قول الجمهور انها تستفحق لها وطيا واجارة واستخداما
ولذا ملك كسها ولو قال كل مملوك في حر عتقه وهذا هو دلالة النجوم والقياس
ليس الا ملكة البيع وهو لا ينفق النجوم كما في المدبر والابق واقتناع سعادتها
لغيرها المولى او ورثته اذا لم يكن له مال سواها مثلا لانها مبرورة في حاجته
فلا يصح كسبه وما وه وهذا ما يعحصها لا يوجد في المدبر فلهذا افتراق في
السعاية وعدمها وهذا اي الاستفاد المطلق شرعا على هذه الوجوه دلاله
النجوم لان هذه الافعال لا يكون الا بملك الممن فيها لعدم عقد النكاح
والاجارة ولا زيادة بعد هذا لا يثبت حق الحرية ولا الثاني من حق الحرية
والنجوم الا يري ان ام ولد البضاي اذا املت سعت له وهذا ان النجوم
في ام الولد مطلقا لانه قابل بالفصل من ام ولد المملوك واما ولد البضاي
فاذا ثبت النجوم في احدهما ثبت في الاخرى وكذا ولد المفرد اذا كانت

امه ام ولد فان المفرد يضمن فيه ولده منها عندنا وحاصله دليلا الاول
قياس على المدبر والثاني اجماع مركب وايضا ثبت ما ليتها فلا يخرج عنها
الاخصى وحق الحرية الطاري بالاستيلاء ليس مقصيا لذلك لسوته مع اسفا
ذلك في المدبر فان فيه حق الحرية مع اسفا عدم المايله والنجوم لثبوتها
فيه **قول** غير ان قيمتها ثلث قيمتها منه على ما قالوا القوات منفعة في منفعة
البيع والسعاية بعد الموت والباقي منفعة من ثلث قيمتها لثبوت القيمة بخلاف
المدبر فان القايته منفعة البيع فقط لانه يبيعي بعد الموت اذا لم يخرج من المثلث بعد
قضا الدين ويستخدم فكانت قيمته ثلثي قيمته فناء وقوله لا قالوا عند الخلاف
وقد كتبناه في الكلام على ميم المدبر **قول** وطى يضمنه رحمه الله الحاصل ان ما ذكر
من اللوازم انما هي لوازم الملك بعضها امر منه ثبت مع غيره كالوطى والاستخدام
والاجارة فان الوطى ثبت ولا ملك له في المنكوحه والاستخدام والاجارة ثبت
بالاجارة واللازم الخاص هو ملك الثلب ولا كلام في ملك الرقه انما الكلام
في النجوم والمالية والنجوم بالاحراز على قصد التمول حتى لا يكون العبد قبل يثبت
الاحراز مالا لا مقوما لالملك وان ثبت معه والادنى وان صار مالا بعد ان لم
يكن في الاصل مالا لانه خلق لان يكون مالا للمال ولكن ذلك اذا احراز للممول
وامر الولد اذا احرازها واستولدها كان اجازة لها للنسب لا للمول وان كان اول
تملكها كان للممول لكن عندما استولدها تحولت قيمتها عن المالية الى ملك مجرد عنها
فصارت محرزة لما ذكرنا وهذه المقدمة تقبل المنع عن اسفا صفة المالية والنجوم
بالاحراز للنسب بان يقال لا نسلم الملامه من الاحراز للنسب واسفا النجوم
وحوايه انه وان لم ينافيه لكنه تابع نصرا للاحراز في حق النجوم كالمستغنى وبذلك
على ذلك يثبت لوارثه الانتفا شرعا وهو عدم سعادتها لغيره وارث وان لم
تخرج من الثلث او لامل له سواها وعليه ديون فان ما كان مالا لا مقوما في حياته
سعادته حتى ورثته وغرمائه ولو في بعض الصور كالمدر لما لم يخرج من الثلث
او خرج والتركه مستقرقه يعلق به فظهر انه معبر حال الحياة مالا غير انه يوجب
به واذا لم يكن اعتبار محر الوصيه فيه مما ذكرنا بطلت فصي في قيمته فظهر الفرق
بين المدبر والمنس عليه وام الولد وحين ثبت النجوم في المدبر ورد عليه لو كان
مقوما جاز بيعه فاجاب عنه بان عدم حوازي بيعه لخصه مقصود المدبر من

نيله ثواب عفو بعد موته والحوار عن الزام النقوم ما ولد الضر في منع
 تقومها الزام السبب فيها ليس كذلك بل للضرورة اذ لا يمكن نقاؤها سلبه
 مملوكه له ولا اخراجها عن ملكه مجانا وهو ملك صحيح فانزلت مكانه عليه
 مملوكا ونقول لا يقتصر بدل الكتابة الى النقوم بل في اصله عقابا له ليس
 بمقوم وهو فك الحبر ولو سلم فالامور الضرورية لا تقاس عليها ما ليس في محلها
 من تلك الضرورة او نقول هو عقاب المالك فيها وجاز بيعها والحكم المتعلق
 بتسليمها على اعتقادهم كما في مال الميراث وان ملكه لما احتبس عندها لمعني من حيثها
 كان مضمونا عليها وان لم تكن متقوما كالنقص اذا احتبس نصيب احد التركيب
 هذا لقاتل بعفو الاخر لمصلحة بله وهذا امر الوجه لا في حقيقته رحمه الله وامامه
 في الكتاب وهذا لان السبب فيها اي في امر المولد بمحقق في الحال وهو الجزية
 الثابتة بواسطة الولد فغير متوقف عليه الاثبات اذ قد ثبت شرعا بما ذكرنا
 عدم تقومها وانما هو بيان حكمة شرعية عدم تقومها يعني ان حكمه اسقاط
 المخرج تقومها ثبوت الجزية منها ومن مولاها الحوا الى اخر ما ذكر في المصاهرة
 كما اشار اليه عمر رضي الله عنه حيث قال كيف يتبعوه وقد اختلطت الحوم
 لمجرك ودماؤه من يد ما يكره لسبوت ذلك ثبت عدم المالك والمقوم وكان
 معناه ان تتخير حرثها لكن انقضاء الاجماع على عدمه متفق فيما سواه وهو
 عدم النقوم لعدم الاجماع عليه وكذا يدل على عدم النقوم قوله عليه السلام
 اعقها ولها هذا الطريق وهو انه يدل على تنجز العتق لكن الاجماع على
 ان المراد اثبت لها الولد حتى الحرة متفق فيما سوي حقيقته العتق معمول
 به ومنه سقوط النقوم فان قيل فالنقوم ايضا كذلك اي سبب في الحال للعتق
 لما ذكر في باب فجب ان يلتقي نقوم المديون على وزان اسفاهه سبب الامومة فالجواب
 ان ثبوت سببه المديون في الحال على خلاف القياس في ما يرا العلاقات لضرورة
 هي ان تأخيرها كغيره من العلاقات لوجب بطلانه لان ما بعد الموت زمان زوال
 اهل المصروف فلا يتأخر سببه كلامه اليه فيستقر بقدر الضرورة فيظهر اثره
 في حرمه البيع خاصة في سقوط النقوم بل يبقى في حق سقوط النقوم على الاصل
 يعني فيما حرم سببه لسقوط النقوم الى ما بعد الموت وعلى هذا يحمل قول المصنف
 وفي المديون سبب بعد الموت ويندفع عنه الزام الناقض وذلك لان كلامه

فسنوه

في سقوط النقوم لامر الولد فحصل كلامه ان سبب سقوط النقوم في امر
 المولد ثابت في الحال وسبب سقوطه في المديون متاخر الى ما بعد الموت كما بينا
باب عتق احد العبدتين هذا ايضا من عتق البعض عتق الاول
 في بعض الواحد وهذا الكلام في بعض المتقدم فترك الاول من هذا مزيل الحرة
 وهو مقدم على الظل ان الاول في عتق بعض ما هو بعض لهذا وهو الواحد **فصل**
 ومن كان له ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدهما حر ثم خرج واحد منهما
 ودخل اخر وهو الباقي من الاعمدة الثلاثة فقال المولى احدهما حر فالمسألة على ثلثة
 اوجه احدها ان سبب العتق قبل الموت والثاني ان يموت المولى قبل بياضه وهي
 سلب الكتاب والثالث ان يموت العبد قبل البياض وحله هذا القول اذ اوقع
 منه ان يوم المولى بالبيان وللعبدة فخاصته في ذلك فاذا بين العتق في الثابت
 وهو العبد الذي لم يخرج بالظلم الاول عتق وبطل الظلم الثاني لانه حينئذ
 جمع بين حريته وعبد وقال احدهما حر انشا في المبهمة لا ير بينهما ولا يمكن ذلك الا
 اذا كان كل منهما محلا لحكمه والحري ليس كذلك فبطل انشائه وصار خبرا بان احدهما
 حر وهو الثابت فلا يفيد في الخارج عتقا فان قيل البيان له حكم الانشائه في
 المعين والعتق المبهمة لا ينزل في المعين فصارت بينه في الثابت كانه انشا في العتق
 فيه بعد ما عتق الاحد الا ير منه ومن الخارج بالظلم الثاني ولو يجوز عتق الثابت
 بعتق مستقل عن الخارج فكذلك العتق بالبيان احب بان البيان انشا من وجه لا
 من كل وجه بل من حيث ان وقوع العتق الاول في المعين به لا يكون بالعتق الاول
 فقط لانه عتق المبهمة وهو غير المعين يكون انشا من حيث ان المولى يحبر على ان
 اذا خصمه العبدان ولا يجبر على انشا العتق يكون اظهرا فعلى تقدير الانشا
 بعتق الداخل وعلى تقدير الاخبار لا بعتق فلا يصح بالشك وان بين بالظلم الاول
 عتق الخارج فلا اشكال ويومر بيان الظلم الثاني ويعمل ببيانه وان بدا بيان
 الظلم الثاني فقال عتبت بالظلم الثاني الداخل عتق ويومر بيان الاول فانهما
 بينه من الخارج والثابت عليه وان قال عتبت بالظلم الثاني الثابت عتق وتعين
 عتق الخارج بالظلم الاول ولا يبطل لان حال وجوده كانا رافعا وان لم
 يبين المولى شيئا حتى مات احد العبد فاموت بيان ايضا فان مات الخارج تعين
 الثابت للعتق بالاجاب الاول لولا المزاخر وبطل الاجاب الثاني لما

ذكرنا وان مات الثابت فعين الخارج بالاجاب الاول والداخل بالاجاب الثاني
لان الثابت هو المزاج لهما ولم يتق وان مات الداخل امرين الاول فان عين
به الخارج عن الثابت ايضا بالاجاب الثاني وان عني به الثابت بطل الاجاب
الثاني لما ذكرنا وان مات المولي قبل البيان ففي سله الكتاب وانفقوا فيها
على عتق نصف كل الخارج وثلثه ارباع الثابت واحلف في الداخل ونذهب الي
حقيقه والي يوسف انه نصف نصفه ايضا وعند محمد عتق ربعه واستشكل قولها
عتق النصف وثلثه الارباع مع قولها بعدم تجزى الاعناق والحوال ان قولها
بعدم تجزئها اذا وقع في محل معلوم اما اذا كان الحال انما هو الحكم بثبوتها بالضرورة
وهي مقتضية لانقسامه القسم ضروري والحاصل ان عدم التجزئ عند الامكان
والانقسام هنا ضروري ورده بعض الطلبة بمنع ضروري لانقسام لان الواقع
ان كل من عتق منه البعض الذي ذكر لا يقر في الرق بل سعي في باقيه حتى يخلص
كله حرا يمكن ان يقول بعتق جميع كل واحد عندهما وسعي في ذلك القدر بمجرد
الحاصل على قولها وتول الى حقيقه غير الخرسيون وهم عبيد وعندها سيعون
وهو احرار اذا الحاصل ان الضرور او حبت ان لا يعتق جميع واحد مجانا لان
يعتق بعض فقط ثانيا اخر عتق الباقي اذا السعاية فلا يلزمها محالهما وورد
علي ذلك الطالب بانه لو عتق الكل عن كل واحد ابتداء سعي وهو حر لزم ان
يكون موجب قوله المولي احدهما حرا عتاق الاثنين وهو باطل بل احدهما لا يوجب
معنى كلاهما وقد بدع عنه منع كون الموجب ذلك بل موجب عتق رقبه شايعه
وانما عتق الكل من كل منهما للضرورة التي اقتضت توزيعه وحين لزم التوزيع
فوجب عتق بعض وجب وقوعه في الكل فكان التوزيع مقتضى الضرور فتوقع
عتق النصف مثلا موجبا للتوزيع كوقوعه موجبا لقوله اععتت نصفك فكيف
العتاق النصف اعتاقا للكل اذا وقع عن موجب كذلك يقع هنا والحاصل انه
لا موجب اصلا لخروجهما عن اصلهما وموافقا الي يوسف ابا حقيقه في عتق
نصف الداخل لا توجب موافقه في الخري ووجه الاتفاقية ما ذكره المصنف
بقوله اما الخارج فلان الاجاب الاول داير منه وبين الثابت وهو الذي اعيد
عليه القول فاوجب عتق رقبه بينهما لا سواهما فيصيب لانهما النصف اذ
لا مرجع غير ان الثابت استفاد بالاجاب الثاني ربعا اخر لانه داير منه وبين

الداخل

الداخل فيتنصف بينهما لكن نصفه الثابت شاع في نصفه فاصاب منه المفتق
بالاول لغاها اصاب الفارغ من العتق عتق يسلم له الربع مضافا الى عتق النصف
بالاول فتم له عتق ثلثه ارباعه ولانه لو اريد الثابت بالثاني يعنى نصفه ولو
اريد الداخل لا يعنى منه ثلثي عتق نصفه في حال ولم يعنى منه شيء في حال انفس
النصف له عتق ربعه وقد كان عتق له النصف بالاول يسلم له عتق ثلثه الارباع
وجه المذكور لمجد في الداخل ان الاجاب الثاني داير منه وبين الثابت وقد صارت
الثابت منه الربع مكدنك يصيب الداخل **وله** وهما يقولان حاصله ان اصابه الربع
عندها ليس قضيه للكل بل قضيت عتق نصفه لكنه لشوعده في كل ونصفه شايعا
معتوق فاصاب منه هذا النصف لني وما اصاب العتق عتق ربعه وهذا المعنى
منتف في النصف الذي اصاب الداخل وله ايضا ان الاجاب الثاني صحيح في حال
وهو ان يريد بالكل الاول الخارج غير صحيح في حال اخري وفي ان يريد به الثابت لما
يقدروا على تقدير صحته يثبت به عتق كامل منهما لكل نصفه وعلى تقدير عدم صحته
لا يثبت به شيء اصلا فان نصف الثابت بخلافه لا ربعه فلما عتق من الثابت ثلثه ارباعه
ومن الداخل ربعه واذا عرفت هذا ظهر ان المذكور في وجه الاتفاقية ليس على
الاتفاق لان عتق ثلثه ارباع الثابت على قوله محمد ليس كذلك الوجه المذكور فانه
لم يصيبه النصف اصلا بل اصابه الربع ابتداء ما ذكر من الوجهين واعلم ان قولهم يريد
الخارج بالكل الاول معناه محتمل ان يبين المبتدع فيه لو بينه قبل موته والا
فالعتق المبهمة لم يرد به المعين حال صدوره بل المبهمة ثم بالعين يزل ذلك المبهمة
فيه وللشاي في اصل المسئلة قولان في قوله يفرع بينهم وفي الاصح يقوم الوارث
مقام المولي في البيان وعند احمد رحمه الله يفرع بينهم وكذا اذا قال لعبد به احد كآخر
يقرع بينهما من حرقة القرعة باسمه فهو حر ولا يصح بيانه الا ان يقول كنت لوتيه
عند اللفظ لما في تاصيل اعتبار الاحوال ما روي انه عليه السلام بعث سريه الي
ختم للفقار فاعظم ناس منهم بالسيود فقتلهم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقضي
النبي صلى الله عليه وسلم نصف العقل وليس هذا الا اعتبار الاحوال لان السيود
جاز كونه لله فكون اسلاما محب كالعقل وجاز كونه تعظيما للظاهر من علمهم
لقبه من القتل كما يفعلونه مكان موجبا لكاله في اعتبار غير موجب في اعتبار تقضي
بالنصف ووجه اعتبار القرعة حديث عمران بن حصين رضي الله عنه ان رجلا

اعنى سته مملوكين له عند موته لم يكن له مال غيرهم فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءهم بالاثاث ثم افرع بينهم فاعنى اسير وارث اربعة رواه الجماعة الا البخاري وهذا الحديث صحيح لكنهم لم يقبلوه لا تقطاعه باطنا وقد علمت ان ما صح سند جاز ان يصوف بعله فادحة ومن العلة مخالفة الكتاب والسنة المشهورة وكذا مخالفة العادة القاضية بخلافه قالوا هذا يخالف بعض القرآن بتجريم الميسر فانه من جنسه لان حاصله يعلق الملك او الاستحقاق بالمخاطرة والقرعة من هذا القبيل لانها توجب استحقاق العتق ان ظهر كذا لان ظهور كذا او اما قضا العادة بخلافه فانها قاضية ان واحدا يملك سته اعبد ولا يملك غيرهم من درهم وطوبى وما غاس وما دابه وما فح ولا دار سكنها ولا شئ قليل ولا كثير وما قبل انه قد يتفق للعرب ذلك لياخذ غلظتهم او يكون وقع ذلك له في غنيمته ان كان مع الغرض الذي فرضناه من عدم شئ قليل او كثير من كل نوع فهو ايضا مما تقتضى العادة ببقية طانه اندر ناد ومكان سميلا في العادة والعرف فوجب رد الرواية لهذه الحالة المباحنة كما قالوا في المفرد بزيادة من بين جماعة لا ينفصل منهم عن مثلها مع اتحاد المجلس انه حكم بطلانه وصار ردة من جنس خبر الواحد فيما تعم به البلوى واما ما قبلها واقعه حال فلا تقر بغير شئ لان العقل وان لم يعرفه فانه يدل على طريق صحيح واذا كان طريقا صحيحا جاز ان تكا به وتعرف الحكم به والا فقله بغير ما استدل به لا اعتبار الاحوال من قصة الخنثيين لا يفرق ولد اخوه من اوجه ضعيفة وحقيقة الوجه ليس الادلال له للعادة والكتاب على نفي منتزاه فيحكم بطلانه من بعض رواة عن عمران ولذلك اجمع على عدم الافراع عند تعارض البنتين ليعلم احد هما وعلى عدمها عند تعارض المتين ونحن لا ننهي شرعية القرعة في الجملة بل ننتهها شرعا لطبيب العكوب ودفع الاحقاد والضغائن كما فعل عليه السلام للسفر بسايبه فانه لما كان سفره بكل من شامهن جازا ربما يتعارف الضغائن الى من يخصها من بينهن وكان الافراع لتطبيب قلوبهن وكذا افراع القاضي في الانصاف المستحقة والبداهة بتجفيف احد المتخالفين انما هو لدفع ما ذكرنا ثمرة الميل والحاصل انها انما تستعمل في المواضع التي يجوز تركها فيها لما ذكرنا من المعنى ومنه اسهام زكريا عليه السلام معهم على كماله سر برعليها السلام لان كذا ذلك والا فهو كان احق بكمالها لان خالها كانت تحتها واهلها فاما ان

عمر

معرفتها لا استحقاقا بعد اشتراكهم في سببه فاولي منه طاهر التوزيع لان القرعة قد تؤدي الى حرمان المستحق بالظلم لان العتق اذا كان شايئا بينهم نفع في كل سهم منه شئ فاذا اجمع الكل في واحد فقد حرما الاخر بعض حقه بخلاف ما اذا وزع فانه ينال كل شئ واما اذا لم يكن شايئا بينهم كما تقدم في القرعة المالكين لعشر حوا اذا اعتق احدهم جازية ثم لم يرد و صار ملكا لعشر واحد حيث نعتق من كل عشرها وتسعي في تسعة اعشارها ففيه اصابه المستحق بعض حقه بقينا ومع القرعة جاز ان يعونها كل حقها **قوله** فان كان هذا القول منه في المرض قسم الثلث على هذا لان العتق في المرض وصيه ومحل لقاد الوصية الثلث فان كانوا يخرجون من الثلث فلا اشكال وان لم يخرجوا وليس له مال سواهم ولم يجر الورثة قسم الثلث وهو عن رقبته سهمهم على قدر سهامهم من الوصية فيضرب كل بقدر وصيته قال المصنف وخرج ذلك ان تجمع بين سهام العتق وهي سبعة على قولها اي قول الي خنيقه واي يوسف اما على قول محمد ستة وذلك لا تأجيل كل رقبته على او بغير انما يجل كل رقبته على اربعة حنا الى ثلثة ارباع فنقول بعض من الثابت ثلثة منه من اربعة ومن الاخرين من كل واحد من سته سهمان فيبلغ سهمهم المعتق سبعة خارجة من الثلث فلا بد من كون سهمان الورثة ضعفها لان الثلثين ضعف الثلث وهما سهمانهم فيبلغ كل المال احدا وعشرين وكل المال هو الا عبد الله يكون كل سهمهم هو ثلثة المال سبعة اسهم بالضرورة فعتق من الثابت ثلثة من سبعة ويسعي في اربعة ومن الاخرين الداخل والخارج من كل منهما سهمان ويسعي في خمسة فصار ثلثة ارباع ابي ثلثة ارباعه وذلك اقل من نصفه نصف سبع وصار نصف كل من الاخرين سبعين وذلك اقل من ثلثة ثلث سبع واما قول محمد فانما يضرب الداخل بسهم ويسعي في خمسة فصار ربعة سدسا وعلى هذا يكون سهام العتق ستة وسهام الورثة ضعفها البتة فكون كل التركة ثمانية عشر فيجل كل عبد على ستة فعتق من الثابت ثلثة ويسعي في ثلثة فكان المعوقون يستحقون ثلثة الارباع على قول نصف وعلى قولها نعتق منه نصفه الا نصف سبع ومن الخارج سهمان واما ثلثة ويسعي في اربعة وعلى قولها نعتق ثلثة الا ثلث سبع ومن الداخل سهم واحد وهو سدسه وعلى قولها نعتق سبعة ولا يخفى ان الحاصل للورثة لا يختلف **قوله** ولو كان هذا في الطلاق يعني قاله خير

بعض

له احدا كما طلق فخرجت احدها ودخلت روجه له ثالثة فقال احدا كما طالق
وهو غير مدخولات وماتت الروح قبل المات سقط من مهر الخارج روجه و
لها ثلثة ارباعه ومن مهر المات ثلثة اثمانه ووجب خمسة اثمانه ومن مهر الداخله
ثمنه ووجب لها سبعة اثمانه فالرهنما محمد روجه الله المتافقه فان سقط ربح
مهر الخارجة لو وقع طلاق بينهما ومن الثابتة سقط به نصف مهر من مهرها ليس
احدهما او في سقوطه من الاخرى فوزع بينهما مسقط من كل من الخارجة والثابتة
ربح مهرها واللام الماتى موجب في حاله هي ان تراد الخارجة دون حال وهي ان
تراد الثابتة لانه يصير جاعلا من اجنبية وسكوحة لانه لا عدة لانه قبل الدخول
ينصف وثلث به سقوط الربع موزعا بسقط ثمن مهر الداخله وثلث من مهر
الثابتة فيقسم الى ما سقط مع الاولى فيتم لها ثلثة اثمانه فيجب ثلثه في سلة العتق
مسقط ربح الداخل لان الثمن في الطلاق قبل الدخول بمنزلة الربع لان الساقط
به نصف المهر والثمن هو ربح النصف قال المصنف في جوابه قبل هذا اي المذكور في
الطلاق قوله محمد وحده اما عندها فيسقط ربح مهر الداخله لا الثمن فلا يتم به الزام
وقيل بل هو قولها ايضا والفرق ذكر المصنف انه ذكره في زيادته وذكر تمامها
ايضا فيهما اما التفرعات فما قدمناه في مان العتق قبل موت احد العبدتين
وبعد موت احد العبدتين واما التفرعات في الطلاق فيها ان ميراث النساء
وهو الربع لو الثمن ينقسم من الداخله والاوّلين يصون نصفه للداخله لانه لا يلزمها
الا احدي الاوّلين اعني الثابتة والنصف الاخرين الاوّلين لان احدهما ليست
اولى به من الاخرى ومنها ان الثابتة لو ماتت والروح حي طلقت الخارجة والداخله
لما ذكرنا في العتاق ولطر واحدة على الروح ثلثة ارباع المهر وان ماتت الداخله
كان عليه بيان اللام الاوّل فان اوقعه على الخارجة طلعت الثابتة ايضا لعدم
مراحمة الداخله بالموت وان اوقعه على الثابتة لم تطلق الخارجة وان ماتت الخارجة
طلعت الثابتة دون الداخله لما ذكرنا في سلة العتق ولو لم تمت واحدة منهما
بين الروح الطلاق الاوّل في الخارجة صح وعليه بيان الثاني وله الخيار في تعيين
الثابتة او الداخله به وان من الطلاق الاوّل على الثانية لفي اللام الثاني وان
اوقع الطلاق الثاني على الداخله كان له الخيار في تعيين الخارجة او الثابتة باللام
الاوّل وان اوقعه على الثانية طلقت وطلعت الخارجة ايضا لما تقدمه اما الفرق

فهر

فهو ان اللام الثاني في العتق صحيح من كل وجه في حق الداخل ولا اشكال فيه
وكذا في حق الثابت اما على قوله اي حنيفه روجه الله فظاهر لانه عتق نفسه وهو
يقول بحري الاعاق ومضى البعض كالمكاتب والمكاتب محل للعتق فصح اللفظ الثاني
بالنسبة اليه ايضا بخلاف الطلاق لانه ليس من كون المرأة محلا للطلاق وغير
محل له واسطة والطلاق المذكور قبل الدخول فلم يركن كون الاعاق الثاني فيه
دايرا من كونه موجبا لسقوط النصف وكونه غير موجب شيئا بخلافه في العتق
واما على قوله اي يوسف وهو لا يقول بحري الاعاق فلان الثابت داير من ان
يكون حرا ومن ان يكون عبدا فكان كالمكاتب والمكاتب محل للعتق اي اخر ما ذكرنا
لاي حنيفه ولا يحق ان المراد من كون الثابت عتق نفسه على قوله اي حنيفه
بذلك مكاتبا في الاعاق الثاني انما هو بعد موت المولي والا فالاعاق الاول
انما مضاه عتق واحد من الاسن بكاله فلا يحكم بعتق نصف احد به لكن عند تقدير
الوقوف على ذلك الواحد موت المولي قسمناه بينهما فقد يقال من طرف محمد ان
اعتبار الاحوال انما هو حال صدور ما يجب اعتباره وحال صدور الاعاق الثاني
لم يكن في الثابت عتق اصلا ويجاب بانه انما يجب الاعتبار بحال صدور الاعاق
لمعرف حكمه اذ ذاك ونحن انما نريد ان نعرف حكم الكلام بعد الموت وفرد اخر
وهو ان اللام الاول يصير تعليقاً في حق الداخل حكم يقبل التعليق وهو وقوع العتق
اما البراءة عن المهر فلا تخلف من جهة الروح فان البراءة انما تكون من قبل المرأة
معتبر تحرياً في حق البراءة واذا اعتبر تحرياً كان اللام الثاني متردداً من ان يزوج
او لا يوجب شيئا فوجب سقوط ربح المهر من الثابتة والداخله مسقط من الداخله
من وسقط ثلثة اثمان مهرها ومن الثانيه كذلك وكان سقط ربحها بالاول بسقط
ثلثه اثمان مهر وسقط ثلثها واحداً هذا ولا يحق ان تحميمص اي يوسف في الفرق
بما ذكر بعضنا انه لا يقول بحري الاعاق في الاعتد ميقوي به ما ذكرنا من سقوط
ذلك السوال **قوله** ومن قال لعبدية احد كما حر فباع احدها او مات او قاله
اي لاحدها انت حر بعد موته في حق الاخر المقتود ذكر ما يقع به البيان في العتق
المهر ومعلوم ان العتق المهر موجب البيان كالطلاق المهر عندنا وعند الثاني
وما لك رحمهما الله وعند احمد لا بيان الا بالقرعة وباللفظ لا يقع الا ان يقول كيت
نوسينه عند التلغظ وعند الظاهرية لا يعتق اصلا والبيان يقع صريحا كقوله اخر

ان يكون هذا احرا بذلك اللفظ الذي قلته او بقوله ان حر بذلك العتق اما اذا
امضى على قوله ان حر ثم قال اردت بذلك العتق فانه يصدق قضاء فلا يعنى الاخر
ولو لم يقل شيئا عن حر والآخر مع لان هذا عتق اخر نازل بعد الاول وبه لا يصدق
مخلا لتزول عتق اخر فكان كالموت فتعين الاخر للعتق بذلك الاعناق ودلالة
كما اذا باع مطلقا او بشرط الخيار لا حد المتبايعين بيعا صحيحا او فاسدا مع قبض
ودونه في الجميع لان البيان يقع بتصرف شخص الملك سواء كان مخرجا له عن الملك كما
لو تخرج عتق احدهما او باعه او لا ولا لئلا عتق الاخر بالمساومة في صاحبه وهذا
لان ذلك يدل على قصده استبقا ملكه في الذي تصرف فيه فيقع بيانا بالعتق الاخر
وحكما كما اذا مات احدهما فانه يعنى الاخر وليس بيانا من المسكر لانه ليس اخباريا
ولان البيان اشتمل من وجه ولا اشياء في الاخر يموت فربما لان الانشاصفة اللفظ
بل لفر من طرف الحكم ذلك سبب فوات محليه الذي مات ليزول العتق فيه ولا
يد من عتق احدهما بعينه فلهذا ذلك الظاهر عتق المحي وما يقع به البيان في العتق
المخرج يقع به في العتق المبهم المعلق كان قال اذا جاز به فاحد كما حر فلو مات احدهما
قبل الشرط او تصرف فيه بآراء الملك فمجاز به عتق الباقي وفرف بان البيان
الحكمي والصرح فان الحكمي قد رايته انه يقع قبل الشرط بخلاف الصريح فانه لو قال
قبل الشرط احررت ان يعنى بلان ثم وجد الشرط لا يصير له اختيار قبل وقته كما
لو قال ان احررت دخلت هذه او هذه ثم عتق احدهما لكانت لا يقع تعيينه ولو باع
احدهما او كلاهما ثم اشتراها بمرجاة ثبت حكم العتق المبهم بعتق احدهما وبور
بالبيان لان زوال الملك بعد الامن لا سطلها وعن محمد لو كان الامن قبل الحرية
المجهولة يعنى قال لعبد ان دخلت فانت حر ثم قال له مع اخر احد كما حر ثم وجد
الشرط عتق ذلك المملوك بعتقه عتق الاخر لعوات محليه المخلوف بعتقه بالعتق
فصار كموته ولو كانت او رهن او اجر يكون بيانا ولو استقدم احدهما او قطع به
او حتى عليه لا يكون بيانا **قوله** لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت والعتق من جهة
بالبيع اي ولم يبق محلا للعتق من جهة المولي المسكر بالعتق المبهم بسبب بيعه اياه والعتق
من كل وجه اي ولم يبق محلا للعتق من كل وجه وهو العتق الملتزم بقوله احد كان
حر فان عاملة بعتق عتق كامل بالبيان وبالذي لم يبق بعتقه عتقا كاملا لا سيما
العتق عند الموت فتعين الاخر دلالة بالبيع قصدا للوصول الى الثمن وبالذي

فقد

قصدا استيفاء الانتفاع به مدته حياته وان بعتقه بعد موته والمقصود ان من
الوصول الى الثمن والانتفاع المستمر الى الموت بيانا فان العتق الملتزم
بالايجاب المبهم فتعين له الاخر دلالة قوله وكذا اذا استولد احدهما
اي وولي احدهما فعلقته لانها صارت ام ولد له فتعينت الاخرى للعتق للمعان
وهما كونهما لم يبق محلا للعتق من كل وجه كالمدر وقصد ابقائها للاسقاط بها
الموت وانما يدنا الوطي بالمعلق لان الوطي غير المعلق ليس بيانا عندني خفية
كاستدرك واستشكل على تعين الاخر بموت احدهما ما لو اشترى احد العبدتين
وسمي ثمن كل منهما علي انه بالخيار باخذ اليها شافات احدهما حيث يتعين للبيع
الميت لا الحي مع ان بالموت لم يبق محليه البيع كما لم يبق محليه للعتق وبما لو قال
لا شيء احديهما بين مني وام ولد لي ثم مات احدهما لا سعين الحية للاستلاد
ولا للحرية وحواب الاول بالفرق بان عند اشراق احدهما على الموت يعنى البيع
فيه لانه قد زوده كما قبضه فانه لا يخلو من مقدمه تعيب فانما يعنى للبيع
وهو حي لاميته ولا سعين العتق بالاسراف على الموت فلو عتق كان بعد الموت فاشنع
فانت رقيقا لعدم موجب القتل فتعين الاخر للعتق وحواب الباقي بانه ليس
ايضا لما بصفته بل اخبار وعوز ان يحبر هذا عن الحي والميت ويرجع الى بيان المولي
وقوله لا تطلق حوابع المكاتب يريد المخرج الصغير وقوله والمغني ما قلنا اي
من انه قصدا الوصول الى الثمن والوصول الى الثمن بيانا في العتق فتعين الاخر للعتق
قوله والجهة والسليم والصدقة والسليم بمنزلة البيع لانه تملكه ووي عن محمد
في الاملا اذا ذهب احدهما واقبض او تصدق فامتنع عتق الاخر فالواذكر المفاضل
توكيد الا للشرط لما في المبسوط والمحيط وغيرهما ان البيان باعتبار دلالة تصرف
محصن الملك ولان المساومة اذا اشيت الاخر وليس فيها خروج عن الملك فعتق
الجهة والصدقة والبيع الفاسد وهو ادخل في طرف الملك اولى ان يقيضه **قوله**
وكذلك لو قال لامرأته احد بكما طالت ثم مات احدهما يعنى تطلق الحية لما قلنا
في العتق من عتق الباقي بموت احدهما لعدم محليه العتق وكذا الوطي احد المراتين
تطلق الاخرى لما بين في مسألة الامتين التي تليها **قوله** ولو قال لاميته احدا كما
حررة ثم جامع احدهما ولم تعلق لم تعلق الاخرى عندني خفية رحمه الله وبه قال
احد اما لو علق عتقته الاخرى اتفاقا ولو قال احدا كما مدبرة ثم وطي احدهما

لا يكون بياناً بالاجماع طان التديبر لا يزال ملكاً المنافع خلاف العتق وقال العتق
وبه قال الشافعي وما لك في روايته لهما ان الوطى لا يحل الا في ملك واحد
ليست في الملك لصق احدهما بذلك الظاهر وكذا لو قتلما انسان وجبت نصف دية
وقمة لكل منهما كان بوطى احدهما مبيناً للمستبقى لملكها فتعنت الاخرى لزواله
بذلك العتق كما في الطلاق المبهمة فانه اذا قال له زوجتي احداً طالق ولم يدخل
لها او دخل فقال طالق بان او ثلثا فوطى احدها طلقته الاخرى اتفاقاً وانما
تفيدنا الطلاق بما ذكرنا لانه لو كان رجماً لا يكون الوطى بياناً لطلاق الاخرى
لحل الوطى المطلقة الرجعية ذكره في النوادر وهل ثبت البيان في الطلاق بالمقدمة
في الزيادات لا ثبت وقال الكرخي يحصل بالتفصيل كما يحصل بالوطى وله ان الملك قابض
فيهما جميعاً حتى قلت بحل وطيهما وهذا لو وطئنا بشبهة كان الواجب عتق كل واحد
ويكون كله للمولى وانما ملك المبدل الاصل وهذا لان العتق في المنكراه اي
المهمة الدائرة من كل منهما وهي غير المعنية وتنافيها لان المعنية ليست دائره من
نفسها والمعينة الاخرى في حق العتق والمهمة احدها ابرسهما ووقعه في المعنية
شروط بالمان مكان متى المعنية محلها به والمعلق بالشرط قدم قبله فهو كما لو قال
لزوجتي ان طلقك فانت طالق او لامته ان دخلت فانت حرة فان له وطئها قبل
الشرط لقيام الملك في الحال فوطئها احدها حرة ان اراد المعنية شعاعاً او المبهمة
ولا يفتيد طان الوطى انما يقع في المعنية فوطئها لم يقع في محل الحرمة فحل واذ احل وطئ
كل منهما لم يكن بوطى احدهما دليل على تحرير الاخرى لصحتها وانما لم يرد اذا كان الحلال
وطئ احدهما فقط وهو ممنوع وحسد برد النقص بالوطى بالطلاق المبهمة فانه لو صح
ما ذكر لزوم حل وطئها الزوجه في معينه والمطلقة هي المبهمة فاذا اجيب عنه بتفصيل
حلها بما اذا لم تنقض احدها بالطلاق وتجرد ووطئ احدها تبيين الاخرى تحريراً
مخلافه في الحق عا د اول المسئلة وهو انه كما كان الوطى بياناً في الطلاق يجب ان
يكون بياناً في العتق لان الملك في الزوجين المعينتين قايماً بالمطلقة هي المهمة
ولا جواب له سوى ان الدال في الاصل اعني الطلاق المبهمة ليس لا قصد الاستيفاء
فانه هو الدليل على نفي الاخرى اذا كان الواجب اخراج احدهما عن الملك وهو بطن
فيدار على دليله وهو الوطى لطلب الولد فان طلبه بقصد استيفاء من هو منهما فلا يبيح
حاله ووطئ المكوحه هو المفيد لطلب الولد ظاهر الاله هو الذي وضع له عقدها

لاوطى

لاوطى الامة لان عقدها لم يوضع لذلك بل للاستخدام وطئها من حمله الاستخدام
فما للشهوة فلم يكن وجوده دليل على قصد الولد دلالة ظاهرة وعلى هذا ما كفى
في دليلهما ان يقال ووطئ احدهما دليل استيفاء لهما كما لو طئ في الطلاق المبهمة وفي
وجه قوله منع دلالة والفرق بما ذكرنا ولا حاجة الى اثبات الملك فيهما وحل
وطئهما ثم العتق بانه لا نفى به لترك الاحتياط فالحق انه لا يحل وطئهما كما لا يحل
بيعهما وقد وضع في الاموال مسئلة يجوز ان يحرر احداً شيئاً كما يجوز احباب اخذات
كما في حمال الكفارة وحكم تحرير احداً شيئاً حواز فعلها الا واحد لانه لو عتقها
فغلا كان فاعلاً للمحرر قطعاً ولا يعمل خلاف في ذلك وثبوت الملك قد يمنع معه الوطى
لعارض كالرضاع والجوسية فلا يستلزم قيامه حل الوطى وهناك ذلك فان موجب
اللفظ وهو عتق احدهما لا يبعد وها في وطئها ووطئ المحررة يقيين فلا يحل قطعاً
وان كان الملك قايماً فيهما بخلاف اخذه ارض العناية عليهما لانه بدل الملك غير
مفيد حل الوطى وغرامة قيمة مملوكين كذلك ايضا وانما وجبت نصف قيمه ودية
لكل منهما اذا قتلها رجل لانه اثباته بدون النفيين وانما ينصف لان احدهما
حرة يقيين ولا تعرف فتشرف في الضمان ثم ما هو قيمة للمولى وما هو دية للورثة
خلاف ما لو قتلها رجلان فان على كل منهما قيمة امة اذ ليست تصف كل منهما حرة
في نفس الامر فكل من الرجلين يقول ذلك فتعذر الاحباب على العاقله من غير يقيين
بالضمان عليهم خلاف قتل واحد فان الحرة لا تعد وها فتتحقق عليه ضمان حرة
غير معلومه بعينها فتوزع بينهما وقوله وقوله الطلاق فيهما معلق بالبيان
فجار وطئهما غير صحيح اذ لا يعلق بل يتجيز ما مور في الشرح يتعين بحله ولو
كان مبيناً محضاً لم يحبر على ايقاع شرطه كسائر الايمان وها يحبر على البيان الذي
هو بمنزلة الشرط فعرف انه شبه به من حيث توقف الوقوع في المعنية عليه
سبباً لا يوجب حقيقة احكامه من حل الوطى قبل الشرط فيهما وابو حنيفة لم
يفعل عنه ذلك صريحاً بل خرج من تعليله الملك فيهما لحل ووطئ احدهما **روى** من
البيان قال لا منية احداً كما حرة ثم قال لم اعن هذه عتقت الاخرى ولو قال بعد ذلك
لم اعن هذه الاخرى عتقت الاولى معصقان لان قوله لم اعن هذه اقوال لصق المحرك
فقد اقر بصحتها وكذا هذا في الطلاق بخلاف ما لو قال لا احد هذين علي الف فتقبل
له اهو هذا فقال لا لرجب للاخر شي والفرق ان البيان في الامر للمبهمة ليس واجباً

مخلافه في انشاء الطلاق والعنف المبهوم ولو قال امة وعبد من رقيق حران مات
فكلا بيان فان كان له امة وعبدان فقتلت الامة ومن كل عبد نصفه وان كانوا
ثلثة عتق من كل ثلثة ويسعون في الباقي ولو تعدت الامة فلي هذا القياس ان
كانت امة عتق من كل نصفها او ثلثا عتق من كل ثلثها وتسعي في الباقي والله سبحانه
وناعي اعلم بالصواب **قول** ومن قال لاميته ان كان اول ولد تلديه غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية ولا بدري الجارية ولد اول عتق نصف الامر وسعي في قيمه
نصفها ونصف الجارية ويسعي في النصفين لغيره عبدان كل واحد من الامر الجارية
يعني في حال وهو ما اذا ولدت الغلام او لا فعن الامر بوجود شرط عتقها والجارية
لولاها بقاء لام في الف والحريه وقد ولدتها وهي حرة وتروى في حال وهي ما اذا ولدت
الجارية او لا لعدم الشرط فاذا عتقت في حال دون حال فعن نصف كل منهما والغلام
عبد في الجارية له ولد وامة فانه فاعلم انما عتق بعد ولادتها اياه او لا لان ولادته
شرط عتقها والشرط بنعتب الشرط وهذا الجواب كما نرى في الجامع الصغير من غير
خلق فيه والمذكور لمجد رحمه الله في الكيسانيات في هذه المسئلة انه لا يحكم بعتق واحد
منهم بل لا يفتقر بعتقه واعتبار الاحوال بعد التيقن بالحريه ولا يجوز ان يقع العتق بالشك
فمن هذا حكم الطحاوي بان محمد كان اولامع الي حنيفه واي يوسف رجمها الله ثم ربح
وفي النهايه عن المبسوط ان هذا الجواب ليس جواب هذا الفصل بل في هذا الفصل لا
يحكم بعتق واحد منهم ولكن بحلف المولى بالله ما يعلمها ولدت الجارية او لا فان شك
منكوله كما قرره وان حلف مظهر ارقاوا اياه ان جواب هذا الفصل انما هو فيما اذا
قال ان كان اول ولد تلديه غلاما فانت حرة وان كان جارية فهي حرة فولدتها
ولا بدري الاول فالغلام رقيق والامة حرة ويعتق نصف الامر ولا شك ان هذا
ليس جواب الكتاب لان في هذه الصور يعتق جميع الجارية على كل حال لانها ان ولدت
الجارية بما لا يعتق بالشرط وان ولدت الغلام او لا عتقت بغير الامر واما انتصاف
عتق الامر فلاها فعتق في ولادة الغلام او لا وتروى في الجارية وجواب الكتاب عتق
نصفها مع نصف الامر مع في النهايه ما في الكيسانيات لان الشرط الذي لم يتيقن وجوده
اذا كان في طرف واحد كان القول من انك وجوده كما اذا قال ان دخلت عدا فانت
حرة عصي الله ولا بدري ادخل ام لا للشك في شرط العتق فلذا وقع الشك في شرط
العتق وهم ولادة الغلام او لا واما اذا كان الشرط مذكورا في طرفي الوجود والعدم

قول

كان احدهما موجودا لا يحاله محمد يحتاج الي اعتبار الاحوال فان قلت المفروض
في صورة الكتاب تصاد فهو على عدم علم المتقدم والمتاخر فكيف حلف ولا بدري
ولا منازع قلنا هو محمول على دعوي من خارج حسنة عتق الامة او بنتها لوجود الشرط
وقد عرفت ان الامة لو انكرت العتق وشهد به تقبل بعلي هذا جاز ان يدعي رجل
حسنة اذا لم تكن منه لحلف لوجوب كونه هذا ولكن المذكور في المبسوط في تعليقه
صرح بان الامر تدعي العتق والمولى ينكر والمولى المنكر مع عتقه فافاد ان ذلك في
صورة دعوي الامر وهي غير هذه الصور التي في الكتاب واعلم ان ما ذكر في النهايه
من ترجيح ما في الكيسانيات حقيقته ابطال قول اي حنيفه واي يوسف مع انه لم
ترد عنهما روايه شاذة بخلاف ذلك الجواب واستدل له بان الشرط الكائن في طرف
واحد الي اخره قد ينظر فيه بان ذلك في الشرط الظاهر لا الخفي ولهذا قيد في المبسوط
حسب قال اذا قال ان فعلت كذا فانت حرة وذلك من الامور الظاهرة كالصوم والصلاة
ودخول الدار فقال لعبد فعلت لا يصدق الا ببينه بخلاف قوله ان كنت تحبني
الي اخره فممكن ان تكون الولادة من الامور التي ليست ظاهرة فيوجب الشك فيها
اعتبار الاحوال فيعتق نصف الامر كما في الجامع **قول** وان ادعت الامر ان الغلام
هو المولود او لا ولا انكر المولى والجارية صغيره فالقول قوله مع اليمين بالله ما يعلم
ان الغلام ولد او لا لانكاره شرط العتق فان حلف لم يفتقر واحد منهم وان شك
الامر والجارية معا لان دعوى الامر حريه الصغيره ثبتت في ضمن دعواها حريه
نفسها لانها يقع محض مع ثبوت ولا يثبت عليها في الحيلة ومحجز الصغيره عن دعواها
نفسها فاعبر بكوله في حق حريتها فعنفتا فلو كانت الجارية كبره ولم تدع شيئا من
الحريه لنفسها وباني المسئلة بحاله يعني ولدتها فادعت الامر بعدم الغلام وانكر
المولى والجارية بالحلف فمحل عتق الامر خاصة بكوله لان دعوى الامر حريتها
غير معبره في الجارية الكبره لان الدعوي عن الغير انما يقع بولايه او انايه
وهما متفقين عن الكبره فلا تتضمن دعوي الامر حريه نفسها دعواها حريه البنت
فان قبل اذا ثبت عتق الامر بغير ان تثبت حريه بنتها لانه لا بد له قال لا قرار بحريتها
اقرار بحريه الاخرى اجيب منع كون عتق الامر بالكوله عتقا لوجود الشرط لجواز
كونه بدلا لا لبنتها من المولى لترك الحلف او اقرار بحريتها بدون ذلك الشرط فلا
يوجب عتق البنت وبان الكوله جعل اقرارا اعلى قولها بطريق الضرورة ولهذا لا

ثبت العتق بمجرد الكول قبل الفضا لهذا قال محمد بن قيس قال لغيره انا كفيلا
كل ما يقر له به فلان فادعي المكفول له علي فلان ما لا فانكر فليخلف فليكن بعضي
عليه بالماله ولا يصير الرجل كفيلا ولو قال اقتراس من كل وجه صار كفيلا **قوله**
ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكنة والمباي
بحاله ثبت عتق الجارية بكونه المولي دون الام لما قلنا في ان دعوي الام حرة
نفسها غير معتبرة في حق الجارية من عدم صحة الدعوي والكول يثبت علي صحة الدعوي
قوله ولهذا القدر يعرف ما ذكرنا في كفاية المنتهي من الوجوه الباقية وهي ما
اذا انفصلا علي ان ولادة الغلام او لا او اتفقوا علي ان ولادة الجارية او لا
ولا يفتق احد في الثاني ويتحقق كل الام والجارية في الاول وبهما يتم الادوية
للمسألة سنة **فروع** في المحيط لو قال ان كان اول ولد نكس فيه غلاما فانه حرة وان
كان جارية ثم غلاما ففما حران فولدت غلاما وجارية بنين ولا يعلم الاول عن نصف
الام ونصف الغلام وربع كل واحدة من الجارسان اما الام فلا لها عتق في حال
دون حاله هو ورواياه وفي عامة الروايات يجب ان يعتق لهما لانها عتقت في حال
ولدت في حالين بان كانت ولادة احد الجاريتين او لا واما الغلام فانه عتق في حال
بان ولدت احد الجارسان او لا وتنف في حاله بان ولدت الغلام او لا واما الجارية
فعتق من كل ربعها في عامة الروايات لان اصابه الحرية بجهتين مستدرك ان الشخص
اذا عتق مع الام لا يتصور وان عتق بعتق نفسه ومن عتق بعتق نفسه لا يعتق مع الام
فلا بد من العاقد في الجهتين والفتيا اصابه العتق من جهة الام واعتبرنا الاصابه
بعقن لهما لانها اقل وهو المستغن فان كانت ولادة الغلام او لا لا يفتق
بعقن لهما وان كانت ولادة الجارية او لا يفتق الاخير بعقن لهما **قوله**
حرة في حال دون حال ثبت نصف لهما وقال ابو عصمة معي ان عتق من كل
لحمه ارباعها لان الغلام لو كان او لا يعتق الام بعقن الجارية بان نصفها ولو كانت
احدي الجارسان او لام الغلام عتقت الجارية الاولى والاخرى وفتق فكل لهما
عتق ونصف لهما واشار شمس الامية قول ابو عصمة وقال هو الذي يوافق ما تقدم
قوله واذا شهد رجلان علي رجل انه عتق احد عبده به فالشهادة باطلة عند
اي حنفية الا ان يكون في وصية استجسا نذكره في العتاق اي عتاقا لاصل ان
شهدا انما عتق احد عبده في مرض موته او شهد ابيد بيرة احدهما مطلقا

في صحته او مرضه لان النذر حيث وقع كان وصية وعندهما يقبل ويؤمر
تخيير عتق احدهما وهو قول الثاني وما لك واحد رحمهم الله **قوله** واصل
هذا اي اصل هذا الخلاف ان الشهادة علي عتق العبد لا يقبل عندنا في حنفية من
غير دعوي العبد مطلقا في حريه الاصل ولا في الحرية العارضة علي ما هو الصحيح
حلاف لما قاله رشيد الدين ان الدعوي عنده ليست شرطا في حريه الاصل بل
في العارضة فقط وعندهما يقبل بلا دعوي والشهادة علي عتق الامة وطلاق
المكسوة مقبولة من غير دعوي بالانفاق وان اكرت الامة العتق لم يفت
الي انكارها وعتق لانها متهمه وكذا علي طلاق احدي النساء مقبولة من غير دعوي
بالانفاق وان اكرت ويجوز علي ان توقع علي احدها **قوله** والمسألة معروفة
وجبه قولهم ان المشهور به هو العتق حق السرع اذ سئل به تكميل الحدود
ووجوب الجعة والجهاد والزكاة وبيع نذره وحلقه به ولهذا الاحتجاج الي قول
ولا يرتد اقرار السيد بحرية العبد برد العبد ولا يبطل بالتناقض حتى لو اقر بالرف
ثم ادعي حريه الاصل واقام البينة لقبول لو كانت الدعوي شرطا لم يصح لان الساكن
سطل صحة الدعوي وانما لا يكتفي بشهادة الواحد لانه وان كان امراد نيا يتقن
اراله ملك العبد وابطال ما ليه ماله فلذا اشترط في الشهادة عليه اثنان ولا في حنفية
رحمة الله ان العتق اما زوال الملك المستلزم لثبوت القوة من ما لكتنه او هو نفسها ولا
الامر من حق العبد لانه المستفيع به علي الخصوص ثم بعد ذلك ثبت ما ذكر من حقوقه تعالى
ثم ان هذا الثبوت يصح كونه حقه علي الخصوص في الحقيقة ولا يثبت للامرا العبد
الملزوم واذا كان المسلم حقه لا يثبت لا بدعواه ولا يفتي انه يرد علي هذا عتق
الامة لانه يقال حرة فريقتها التي هي حقه تعالى ثبت بعد ثبوت حقه من العتق
فوجب ان تسترد دعواها فان قبل الفرق لهما متهمه لرجعتهما في صحته مولاها
حتى نقول لو كان العبد ابنا لهما قبلت بلا دعواه وذلك بان لزمه حد قدف
او فتناس في طرف حتى لو انكر العتق لم يفت الي انكاره فلما يفر من الظلم فيما اذا
لم تنكر ولم يمسألة لعدم علمها بحريتها ثم قد يمنع ثبوت كون الثاني بالعتق او لا
ما هو حق العبد مستلزم الحق انه تعالى في اشتراط الدعوي لانه اذا ثبت استلزامه
لحقه تعالى ثبت حكمه من عدم اشتراط الدعوي سواء ثبت او لا او ثانيا فان خول
الفرق هكذا العتق ينقض حق العبد وحق الله سبحانه اما حقه سبحانه فاذكر

واما حق العبد فانه يصير مائلا لا كسابه فيمكن من اقامة مصالحه وثبت
ولا يات من لقاؤه في الشهادة وانما يحتاج بنبته وحصول الميراث له اذا مات
قريبه فهو بما فيه من حق العبد محتاج الى الدعوي انه لا يخرج الى دعوي بما فيه
حق الله تعالى على الاستدلال بعد الازداد بالرد وعدم التوقف على قوله
لا سند مكرهه حق الله سبحانه حاله لا يري ان العفو عن الفضائل وانرا الكليل
من حقوق العباد ولا يرتد بالرد ولا يوقف على القبول وكذا الناقص فان عدم
سفه الخفاق الاصل وحرية كاي دعوي النسب ولو لم يكن ذلك لما اجمع في
العق الحقان فالحق الله فلنا لا يمنع الناقص في حرية الاصل ولا في الحرية العارضة
ولحق العبد شرطنا الدعوي والشاهد من رد عليه ايضا عن الامة فان فيها
الحق من حق الدعوي والشاهد ان حق العبد ولا يمنع الناقص لخواه سبحانه
وايضا اذا كان بما تضمنه من حق العبد محتاج الى الدعوي لا يلزم قبولها لانه بما فيه
من حق الله بعارضه لان الثابت معه عدم الاحتياج الى الدعوي والتمساعاضان
لانه اذا وقعت الشهادة بلا دعوي في حق الله تعالى افضى وجوب ترتيب مقتضاها
والاخر يفتي لا يثبت بل الخوان المنظور اليه اجتماع الحقين وتعارض مقتضاها
منزج ما ثبت سرعا الاخطا في امور فوكده وامر الفروج مختاط فيه فالأخطا
ان لا يوقف اثباته بعد الشهادة على شيء اخر بخلاف ما لم يثبت فيه مثله فلما وقع
الفرق عنده من عوا الامة والطلاق وبين حق العبد لان حقه سبحانه المات
وهو حرمة الاسترقاق المقتضى لنفي الدعوي ليس من الماكيد بحث يجب ان يثبت
بلا دعوي وهي لقولان جميع حقوق الله تعالى يجب ان تثبت بلا دعوي لانه تعالى
هو المحم فيها والعبد الشاهد نايبه فتبين شهادته دعواه واما حق العبد فان
افتقر ثبوته الى الدعوي فقد انتصب التائب عن الله تعالى باتباعه وهذا القدر
يحصل به المقصود فانه المتيقن في الحقيقة ليس لا الشهادة وانما سقى فيه ما لو
انكر العبد الحق ولا فقه وحسد محب الزحج وترج حقه تعالى ولا يقال المقر
ترج حق العبد لانا نقول ذلك عند التعارض بان كان ثبوت احدهما منفي بعد الآخر
وهنا ثبت حق العبد مع حق الله تعالى بل اذا احتسنا حق الله تعالى كان اثباتا لحق العبد
ما بقا عليه وانما فيه انه ثبت على رعه **ول** واذا كان دعوي العبد شرطنا عند
لا يحق في سله الكتاب اي الحاج الصغير وهي ما اذا شهد انه اعنى احد عبده

لا يثبت

لانه عن المجهول والدعوي من المجهول لا يحق وانما يحق من المعين فتنتفي
المطابق بين الدعوي والبينه وعندنا ليس شرطا مطلقا فتقبل وتجبر على بعين
احدهما **ول** ولو شهد انه اعنى احد عبده الى اخره جواب عما قد يقال اذا
كان الدعوي ليس بشرط عنده في الشهادة على عتق الامة مسعى ان تقبل على عتق
احد عبده والواقع انما لا يقبل عنده اجاب بانه انما لا يشرط الدعوي في الشهادة
على عتق الامة المعينه لما فيه من تحرير فرجها على مولاهما وهو حق الله تعالى خالصا
مسا به الطلاق وفيه لا يشرط للشهادة به الدعوي لذلك فكذلك هذا والعق المهر
لا يوجب تحرير الفرج عنده على ما ذكرناه فاستفى المسقط فيه وصار كالتشهاد على
عتق احد العبد من فان قبل لو كانت علة سقوط الدعوي في عتق الامة تحرير
فرجها على المعنى لشرطت في عتق الامة الجوسية والتي هي احقة من الرضاع وفي
الشهادة على الطلاق الرجعي لان الشهادة بذلك لم تضمن تحرير فرجها لحرمة
في الاولين قبل الشهادة وحلها في الرجعي بعد ما قال جواب انه ثبت بالشهادة
نفسها نوع اخر من التحرير فاذا وطى الاحقة من الرضاع المملوكه ليس بزا حتى
لا يلزمه الحد بوطئها قبل عتقها بعد لزمه والطلاق الرجعي يعقد به سبب
حرمة فرجها فان ثبت تحريرها بوطئها بابطال العدة واما الامة الجوسية مسعى ان
يشرط الدعوي عنده وما قبل ان وطئها مملوكه وانما منع منه خشية كالحال
بالشهادة مسخ ذلك الوطئ فيها فيه **ول** وهذا كله اذا شهد بعقبة احد
العبد من في صحته اما اذا شهد انه اعنى احد عبده في مرض موته او شهدا
على ندمه في صحته او في مرضه لكون شهادتهما بعق هو وصيه وهو المستني
في اول المسئلة وقد منا ان النذير حيث ما وقع يكون وصية معتبرا من الثلث
ولو في حال الصحة وسوا كان شهادتهما هذه الوصية في مرض موته او بعد وفاته
يقبل ايضا لان عدم القول بما تقدم عنده لعدم حتم معلوم ولا يتصور الدعوي
واذا كان وصيه فالمحم فيها هو الموصي لان تنفيذ الوصية من حقوق الموصي للمحم
المحم المذم فيهما وهو معلوم وعنه نايب معلوم هو الوصي او الوارث بخلاف حاله الحيا
فان المحم في اثبات الحق ليس هو السيد لا يكره بل هو العبد وهو مجهول ووجه اخر
للاستحسان وهو ان المحم بعد الموت في الحق ولو لم يكن الوصي كان كلام العبد
وهما معنان وفي حاله الحياة لانهم خصومتها لان لم يعق منها شيء والمعتق المهر

بمخلاف ما اذا مات المولى قبل البيان فان العتق حديد يشيع فيها معتق من كل نفسه
على ما عرف من اعتق احد عبده ومات قبل البيان فيكون كل منهما مملوكا ولا
يحق ان المراد بالختم هنا من تكون الشهادة على وقف وهو اه ولا تقام اليه الا على
منكر ففرض بعض النازحين ان يكون الورثة منكرين فعلى هذا يكون قوله وعنه
خلف وهو المولى ووارثه يعني المولى ان كان الورثة منكرين او الورثة ان كان المولى
منكر اذ قيل بمشكل ما لو كان كل من المولى والوارث منكر اذ لا يثبت اليه لانها
شهادته بوصية وليس واحد منهم خلفا ولا مخلص الا باعتبار جعل الميت مدعيان فورا
وايضا قوله واداء الشهادة في مرض موته الى اخره بقيد انها تقبل في حياته وانت
علمت ان قولها بعد موته باعتبارها وصية لا اعتبار مدعيان وعدم قبولها قبل موته
لان المدعي العبدان وهما غير من اثبت فيه العتق اعني الميراث والحاصل ان ازاله مدعيان
لا يكون الا بعد موته واما قبل موته فهو منكر ولهذا اخرج الى الشهادة ووردت لعدم
المدعي ولا مخلص لا ينفقده بما اذا كان الميراث قد اصبحت حال اداء الشهادة واستمر
كذلك حتى مات وعلى هذا يجب ان يوفق القضاء هذه الشهادة الى ان يموت مدعيان لها
ولا يحتاج الى اعادة لها او لعش فيطلق لسانه فيرد لعدم المخلص المدعي **وله** ولو
شهد بعد موته انه قال في صحته احد كما حرلا روايه فيه عن ابي حنيفة واختلف
المشايخ في تقريرها على قوله فقبل لا يقبل لانه ليس بوصية لاسنادها العتق المجز
الى حاله الحق فلم يكن الميت مدعيان فورا وقبل يقبل لان العتق شاع بعد الموت
فيصح دعواها كما ذكرنا ومج مجز الاسلام في مرج الجامع الصغير قبولها قال
لما كان يكون الخدم مملوكا بعتقين يستعدي باحداها ونسبه الثاني وقال هو الاصح
ولما قيل ان يقول شيوع العتق الذي هو سبي صحه كون العبد من مدعين يتوقف
على موت قوله احد كما حرلا ثبت له الا الشهادة وصحتها متوقف على الدعوى
الفصح من المخلص نصا في ثبوت شيوع العتق موقفا على ثبوت الشهادة فلو اثبتت
الشهادة بصحة حصولها وهي متوقفة على ثبوت العتق فيها شاعرا في الدور اذا
لم يتم وجه ثبوت هذه الشهادة على قوله لزم ترجح القول بعدم قبولها وعلى هذا
يقتل الوجه الثاني من وجهي الاستحسان في المسئلة التي قبل هذه **سراج** شهد
انه حر رامة بعينها وسميها اسمها لا يقبل لانها لم يشهد بانها حرة وهو عتق
معلوم بل مجهول وكذا الشهادة على طلاق احدي زوجتيه وسميها اسمها

المراد

وعند وفرة ثقل ويجبر على البيان ويجب ان يكون قولها لقول وفرة في هذه
لانها كشهاده على عتق احدي امته وطلاق احدي زوجتيه ولو شهد انه
اعتق عبده سالما ولا يعرفون سالما وله عبده واحد اسمه سالم عتق لانه كان
معينا لها اوجبه وكون الشهود لا يعرفون عتق المسمى لا يمنع قبول شهادتهم
كما ان القاضي يقضي بالعتق بهذه الشهادة وهو لا يعرف العبد بخلاف ما لو شهدوا
ببيعه ولو كان له عبدان كل واحد اسمه سالم والمولى يحذر عتق واحد منهما في
قوله ابي حنيفة لانه لا بد من الدعوى لقول هذه الشهادة عنده ولا يخفى هنا
من الشهود لانه لا يغير بعين منهما فصارت كسلة الكتاب الخلافية وهذا فصل
في الشهادة على العتق اذا ادعى العبد العتق واقام شاهد ايمانه وبين المولى
وفي الامه اذا قالت شاهدة الاخر حاضر بحال ولو اقام العبد شاهدين ان كان
المولى يحذر على العبد جعلهما حتى ينظر في امر الشهود لان المحرمات ظاهرا حتى لو
قضى شهادتهما بعد ثبوت به الميلولة احتياطا بخلاف ما اذا اقام شاهدا واحدا
شهدا بعتق عبده واختلفا في الوقت والمكان او اللفظ او اللغة او شهدا احدهما
انه اعقده والاخرانه اقرانه اعقده فالشهادة جائزة لان العتق قول بعباد ويكر
فلا يلزم اختلاف المهود به باختلاف الشهادة فيما ذكرنا بخلاف ما لو شهد احدهما
انه اعقده والاخرانه وصية نفسه لاختلاف المشهود به ومنع لان الهبة مملوكة
والا عتق احد اثار القوة او ازاله الملك كذا في المسوط فيجوز ما ذكر قبله من العلماني
في اللفظ لا يمنع على ما اذا كان مودعي اللقطين واحدا وصحا ولا يحى ان التعليل الذي
علل به لقبولها عند اختلاف لفظا من ان العتق لفظ بعباد ويكر بعض اهلها
اد اختلاف في انه اعقده او وصية نفسه انه يقبل ولو اختلفا في الشرط الذي عتق
به العتق فاحدهما جعله كلام زيد والاخر الدخول مثلا لم يجز اذا لا يتكلم القاضي
من القضاء واحد من الشرطين ولو اتفقا على انه الدخول مثلا قال المولى بل
كلام فلان فاليهما فعل هو حر ثبوت الدخول شرطا بالشهادة والاعلام بقول المولى
ولو شهد احدهما انه اعقده بجعل والاخر بغير جعل لم يجز لان العتق بجعل بخلاف
العتق بغير جعل في الاحكام وكذا لو اختلفا في مقدار الجعل والمولى ينكر الجعل
موااد في العبد اقل المالكين او اكثرهما ولو كان المولى يدعي اقل المالكين والعبد
ينكر عتق لاقرار المولى بحرته ولا شيء عليه لا كذا احد شاهديه وهو الذي يشهد

له بالاكثرة وان ادعى العتق باللف وحسمه واحدهما يشهد والاخر باللف وحسمه
 يفتى عليه باللف لان الشهاده لا تقوم هنا على العتق لان العبد عتق باقرار المولي
 وانما تقوم على المال ومن ادعى الف وخسمه وشهد له شاهد باللف والاخر باللف
 وخسمه يفتى باللف لانها على الالف لفظا ومعنى خلافا لفتن كاسبا في
 الشهادات ولو شهد انه اعقبه ان علم زيدا والاخر ان دخل فابها فاعل عتق
 ثبوت كل من المعلقين بحجة تامة ولو تعارضت بيننا العبد والمولي في مقدار
 ما اعقبه رجحت فيه المولي لانها الزيادة خلافا لما لو اقام العبد البينة على
 انه قال ان ادبني الى الف فانت حر وانه اداها و اقام المولي انه انا قال اداك
 الى الفين الى اخره فالعبد حر ولا شيء عليه لانه اثبت بيته تجز الحرج فيه ولو اقام
 العبد منه انه باعه نفسه باللف و اقام المولي انه باعه نفسه بالعين كانت البينة
 بينة المولي لان العتق تجز بالعتق فكان اثبات الزيادة في منه المولي قال في الا
 ولو باعه نفسه باللف اداها من مال المولي كان حرا والمولي ان رجع عليه مثلها
 قال في المبسوط العتق هنا حصل بالعتق لا باءا للمال وانما تحقق هذا الفصل
 فيما اذا علقه بالاداء لان نزول العتق بوجود الشرط وقد وجد وان كان المولي
 سرقا او معصوبا من المولي ثم رد هذا المال على المولي كان صحيحا عليه فيقع
 من الوجه المستحق في الحكم ويكون له ان رجع عليه مثله واذا رجع فهو العتق بعد
 الفصل بطل العتق لانها لا يبعد فان في ابطال الحكم ولا في ابطال حق العبد ولكنها
 بصمان فيه ما التفتا من مالته على المولي او قد قرأ الرجوع انها التفتا مالته على
 المولي بغير حق ولو من ثا ثم قامت عنه غير هو ان المولي كان اعقبه ان شهد وانه
 اعقبه بعد شهادته ها ولا يمسقط عنهم العمان بالافتقار لا لهم شهدوا بما هو
 وعقوبت بقتا القاضي والمعتق لا يعتق وان شهد وانه اعقبه قبل شهادته
 لم يرجعوا بما ضمنوا عند اي حقيقه وفي قول ابي يوسف ومحمد يرجعون على المولي
 بما ضمنوا وهذا بناء على ما بينا ان عندهما الشهادة على عتق العبد تقبل من غير
 دعوى مثبتت شهادته الفرقة الثانية في حريم العبد من الوقت الذي شهد وانه
 لم يكن ثم مدع لذلك وتبين به ان الفرقة الاولى لم يتلفوا على المولي شيئا شهادته
 وانه اخذ منهم بغير حق وعنده لا تقبل لا دعوى ولا مدع لما شهد به الفرقة
 الثانية فان العبد حكم بحريته فلا يمكن ان يدعى العتق والله تعالى اعلم **باب**

الحلف بالعق الحلف بالكسر مصدر وحلف سماعي وله مصدر اخر اعني حلفا
 بالاسكان يقال حلف حلفا وحلفا وتدخله التالفة لقول الفرزدق على حلفه
 ما شتم الدهر مسلما واخراج من في زهر كلامه وقال اموي القيس حلفت
 لها بالله حلفه فاجر لتاموا فاني من حديث ولا صالة والمراد بالحلف بالعق تعليقه
 بشرط ولما كان المعلق قاصرا في السببية عن المخير قدمه عليه ولما جري المصنف
 على ان يولي النصف الذي يصح تعليقه الحلف به كما فعل في الطلاق ولم يصح الطر الى
 كتاب الايمان ليكون اصطلاحا لا حكاما النصف الواحد حيث يجمع في بابه ولا
 يفرق احكامه في الابواب او في العتق الحلف به واعلم ان بعض من لا يحير تعليق
 الطلاق بالملك قبل الملك اجارة في العتق روي ذلك عن احمد رحمه الله للفرق
 بان الشارع منسوف الى العتق دون الطلاق وعندنا المصنف مطرد فيها **باب**
 ومن قاله اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى
 مملوكا ثم دخل عتق اي ذلك المملوك الذي استراه ولما كان عتق غير المملوك لا
 يكون بكلام قبل الملك الا ان يكون اضافته الى المملوك قرره ليرده اليه بقوله كان
 السون في يومئذ عوض عن الحلة المضاف اليها لفظ اذ فقدره اذ دخلت ولفظ
 يوم طرد للمملوك فكان التقدير كل من يكون في ملكي يوم الدخول حر وهذا في
 المصنفه اضافته عتق المملوك يوم الدخول الى يوم الدخول والمملوك لا يكون
 الا بملك نصارك انه قال ان ملكك مملوكا وقت الدخول فهو حر وهو يصدق بملك
 قبل الدخول بقرار بقاء الدخول فكان اضافة العتق الى الملك الموقوف عند
 الدخول معنى بخلاف قوله لعبد غيره ان دخلت فانت حر فاستراه ودخل لا يعتق
 لانه لم يصف العتق الى ملكه لا صرحا ولا معنى وعدول المصنف الى لفظ وقت
 من لفظ يوم في قوله فكان المقصر قيام الملك وقت الدخول بعيدا لفظه
 اليوم مراد به الوقت حتى لو دخل لئلا عتق ما في ملكه لانه اصيب في فعل لا
 بمتد وهو الدخول وان كان في اللفظ اما اصيب في لفظ اذ المضافه للدخول
 لكن معنى اذ غير ملاحظ والا كان المراد يوم وقت الدخول وهو وان كان يمكن
 على معنى يوم الوقت الذي فيه الدخول بعيدا لليوم به لكن اذا اراد به مطلق
 الوقت يصير المعنى وقت وقت الدخول ونحن نعلم مثله كثيرا من الاستعمال الفصح
 في نحو يومئذ يفرج المومنون فانه لا يلاحظ فيه وقت وقت يغلبون يفرج

المؤمنون ولا يوم وقت يغلبون بفرجون ونظايره كثره في كتاب الله تعالى
وعنه يعرف ان لفظ اذ لم يذكر الا تكثيرا للعوض عن الجملة المحدثه او عباد الله
اعق التوبين لكونه حرفا واحدا ساكنا تخسينا ولم يلاحظ معناها ومثله كثير في احوال
اهل العربية في بعض الالفاظ لا يحق على من له نظر فيها وكذا لو كان في ملكه
عبد حين حلف بغيره في ملكه حتى دخل بعقوله فقلنا وفي بعض النسخ لما بينا اي من ان
المعبر بغير الملك وقت الدخول لا وقت النكاح **فول** ولم يكن قال في حقه من
بل قال اذا دخلت فكل مملوك في حرا لا يعق ما اختاره بعد النكاح بل الذي كان في ملكه
وقت النكاح وجهه المصنف بقوله لان قوله كل مملوك في مختص بالحال والجزاخر به
المملوك في الحال يتعلق في الحال مملوك اي المملوك في الحال حريته هي الجزاخر في حال
الشرط عليه تأخرت الى وجود الشرط بمعنى عند الشرط من كان مملوكا عند النكاح وجه
كون كل مملوك في حاله ان المختار في الوصف من اسم الفاعل والمفعول ان معناه فاجر
حاله النكاح من نسب اليه على وجه قيامه به او وقوعه عليه واللام للاختصاص اي
الاختصاص من جرت معني شغلها اليه به اي معني المصالح وهو مملوك فلو من الركب
اختصاص بالمتكلم بالمتصرف بالمملوكية للحال وهي اثر ملكه فلو لم يملك في الحال
ضرون انصافه باثرها في الحال والاثبت الاثر بلا مؤثر هذا او يعق بقوله القابل
كل مملوك في حرا العبد ولو مرهونا او مآدا ونان او موجران والامان ان كن حرا
او امهات اولاده والمدحون او اولادههم ولا يدخل المكاتب خلافا لفرقة
مملوك من وجه اذ هو حر بغيره او لو نوي الذكور فقط لم يعيد في القضاء خلا
الظاهر في عرف الاستحالة وصدق ديانته مع ان طابعه من الاموالين على ان جمع
الذكور مع النساء حقيقه وصحا ولا يدخل المملوك المسترك ولا الحنين الا ان
يعتبر ولا يعد عبده الماجر وهو قول ابو يوسف الا ان ينو له وسوا كان على
العبد دين او لا وفي قول محمد يعقون نواهر او لا عليه دين او لا وفي قول
اي حقيقه ان لم يكن عليه دين عفو اذا نواهره والا فلا وان كان عليه دين لم
يعفو ولو نواهره ولو قال عفيف ما يستقبل عتق ما كان في ملكه وما يملكه اذا
ملكه لانه ضد بغير ما يدل عليه ظاهر لفظه فلم يعتبر بقتله في ابطال حكم الظاهر
واعترافا اعترافه لاثبات الحق فيما يستقبل ولا يحق في ان العليل يرشد الى ان عتق
ما هو في ملكه مع هذه النية اما هو في القضاء وفي الذخيرة قال مما يلي كلامه احرار

دور العبد

و نوي الحال دون النسيان بذكره وقالوا لا يصدق ديانته بخلاف قوله كل
مملوك في نوي التخصيص يصدق ديانته اسهي فان قلت ما الغرض وفي الوجهين
هو تخصيص العام فالجواب ان ظهرا ناكدا للعام قبله وهو مما يليك لانه جمع معارف
معهم وهو رفع احتمال الجواز عاليا والتخصيص لوجب الجواز فلا يجوز بخلاف كل مملوك
في فان الثابت به اصل العوم فقط فقبل التخصيص **فول** ومن قال كل مملوك في
ذكره فخره له جاز به حامل فولدت ذكره لم يعق سوا اولده لسته اشهر من وقت
القول او اقل اما اذا اولده لسته فلان اللفظ اي لفظ كل مملوك في الحال على ما
بيننا من وجهه وفي قيام الحمل حال النكاح احتمال لوجود تمام مدة الحمل بعده فجاز
الابون فايما عنده فلا يعق مع هذا الاحتمال ولم يقل لا يعق بالثبوت لانه لا شك
لان الظاهر ان مدة الحمل لا يكون الا اكثر من ستة اشهر واما اذا اولده لاقبل من
سته اشهر فلان التيقن بوجوده حال النكاح وان كان فاما لفظ المملوك المطلق
اما ينصرف الى المملوك بالامالة والاسقلال والحمل مملوك بعبادته كعضو من اعضائها
حتى ينتقل بانتقالها ويتغير بتغيرها كعضو به ولهذا لا يملك بغيره **فول**
بل تبعا للحامل والدليل انه لم يغير في الشرع نفسا مملوكه انه لا يحزى عن الكفارة
ولا يحجب صدقة فطره قال المصنف رحمه الله وقاعدة التقييد بالذكون انه لو قال
كل مملوك ولم يقل ذكر يدخل الا في تدحل الحامل معني حملها تبعا وهذا با على ان
لفظة مملوك اما لدات تنصعه بالمملوكية وقيد الذكور ليس جبره المفهوم وان كان
النايت جز مفهوما مملوكه فكون مملوكا غير من مملوكه فالنايت فيه عدم الدلالة
على الثابت لا الدلالة على عدم الثابت واما ان الاستعمال استمر فيه على الاعمى
وجب اعتباره كذلك **فول** وان قال كل مملوك املكه حر بعد عد يعني ان بعد عد
طرف لغيره لا املكه او قال كل مملوك في نحو حر بعد عد وله مملوك في الصورين فاستري
اخرم جاز بعد عد عتق الذي كان في ملكه يوم حلف دون المستري ولفظ بعد عد
بالرفع لانه فاعل لها لا طرف ووجهه ان كل مملوك بعد عد له الحال وكذا القضا ملك
الحال حقيقه يقال انا املكه كذا فيقتاد منه الحال والبادر رد دليل الحقيقه لانه
يستعمل فيه من غير قرينه وفي الاستقبال بقرينه السين وسوف وغيرها كاسناده
الى متوقع واقضاه طلبا على ما عرف في النجود هذا احد المذاهب لا اهل العربية
ومل عليه وعليه مشي في المحيط حيث قال املكه وان كان حقيقه في الاستقبال

في

الا انه صار الحال شرعا كما في الشهادة وعرفنا ان ملكا كذا ادورها فكان
 كالحقيقة في الحال والمذهب الثالث انه مشترك للحال والاستقبال وهو الذي
 اورد بعض الفارحين على كلام المصنف طنا ان مذهب النجاة ليس الا انه مشترك
 وهو ظاهر مذهب يسيويه واعجب منه جواب من رآه دفعه عن المصنف ان قوله
 المصنف انه الحال لا يدل على انه للاستقبال ليس حقيقة لان المشترك حقيقة في
 المصنف انتهى فنرك النظر في قول المصنف ولذا استعمل له بعض قريته وفي الاستقبال
 بقريته وهذا مخرج في انه في الاستقبال مجازا انه هو المشروط باقريته بل الجواب
 ما ذكرنا ان الاشتراك ليس مذهب كل النجاة بل المذهب ثلثه وما اختاره المصنف
 مذهب المحققين منهم كما في علي الفارسي وغيره واستدل عليه بما ذكر المصنف من انه
 لم يراد الاستقبال الا بقريته كما ذكرنا بخلاف الحال واما اخباره فكما في المحيط
 فورد عليه ان الحقيقة المستولة اولى من المجاز المتعارف عندنا في حقيقته فكان ينبغي
 ان يكون الجواب عنده على خلاف المذكور واما نرجعه على الاشتراك فغايه ما
 وجه به ان تعيين الحال بغلبة الاستقبال عند عدم القريته اي المعينة لاحد المقتولين
 الحقيقيين بخلاف نحو اساءة فروج فانه محجوف بقريته الاستقبال وهي المناهضة
 واذا ثبت انه يراد به الحال على اختلاف التخرج كان الجزاء حريه عبد مملوك في الحال
 مضافا الي ما بعد الفد فلا يفتى المملوك بعد الحال **قوله** ولو قال كل مملوك ملكه
 او كل مملوك لي حر بعد موته وله مملوك فاشترى اخر ثم مات فالذي كان عنده مديون
 مطلق لا يبيع بعه بعد هذا القول والذي اشتراه ليس بمديون مطلق بل مديون مقيد
 حتى ياربعه ولو لم يبعه حتى مات فمقتا جميعا من الثلث ان خرجا منه عن جميع
 كل منهما وان ضاق عنهما يضرب كل منهما بعمته فيه وهذا ظاهر المذهب عن الكل وعن
 اي يوسف في النوادر انه لا يفتى ما استفاد بعد بيعه واما يفتى ما كان في ملكه
 يوم حلف وكذا اذا قال كل مملوك لي اذا مات فهو حر وهذا لان اللفظ حقيقة للحال
 على ما بيناه ان المضارع للحال وكذا الوصف فلا يفتى به ما يملكه ولهذا صار الثاني
 به من في ملكه حال التملك مديون في الحال دون الاخر ولهذا الوجه طعن عيسى اربابا
 في جواب المسئلة واوجب المردى عن اي يوسف وايضا لو لم يرد به الحال فقط فاما
 ان يراد كل منه ومن المملوك في المستقبل مملوك اما نعم المشترك واستعماله في حقيقته
 ومجازه م يرد مديون كل منهما ذال في الحال والمستحدث عند ملكه لانه حديد في المعنى

كل مملوك

كل مملوك لي او سا ملكه مديون وكذا اذا اريد باللفظ المجمع في الملك عند الموت
 وهو عموم الجوار كما ذهب اليه مذهبهم انه فيمن قال كل مملوك ملكه عند الموت خرو ولا
 يفتى له عن ما احتج في ملكه عند امتن كان مملوكا له حال التملك او ملكه الى غدا خلافا لابي
 يوسف فان علي قوله لا يفتى الا المملوك في الغد فيلزم ندمه كل منهما ندمه مطلقا
 على قوله محمد كما لو قال كل من كان في ملكي عند الموت مديون هو مستف او يراد المستقبل
 فقط كما لو قال كل مملوك ملكه الي سنة او شهر او الي ان اموت او ابد الزمان لا يفتى ما كان
 في ملكه ولا يصير مديونا وهو يوسف فطلعت الايام فبعث الاول وهو ان يفتى الثاني
 في ملكه وقت الحكم فقط ولا ربه ما ذكرنا وعرف من هذا ان صور التركيب ثلثه انما
 ما يتناول الحال فقط اتفاقا وهو كل مملوك ملكه او كل مملوك لي حر ولا يفتى له في علي
 ما في ملكه يوم قاله ولا يفتى ما يستقبل ملكه وما يتناول المستقبل لا غير اتفاقا وهو كل
 مملوك ملكه الي سنة وعنه وما فيه خلافا وهو عن كل مملوك ملكه عند الفتي قوله محمد
 يفتى في الغد ما كان في ملكه والمستحدث خلافا لابي يوسف وقول محمد اقيس بمسئله
 بوميد بقتيل تايل **قوله** ولهما ان هذا اي مجموع التركيب لا لفظ ملكه فقط كما
 في بعض المشرّوح اجاب عنى وايضا لان حاصل التدبير اجاب للعق مضافا الي ما
 بعد الموت وهذا هو الاصل به فوجب ان يفتى بمقتضى كل من الاجاب والاصل الله
 هما معنى التدبير ومقتضى اجاب عنى ما يملكه وقوعه في الحاصل في الملك حال التملك
 ثم هو مضاف الي الموت فكان ندمه مطلقا فلا يجوز سعه ومقتضى الوصيه بما ملكه
 دخول ما في الحالة الراهنه اي الحايضة لما فيها والرهن الجبس ومن الحال هو القاس
 لما فيه دون ما قبله وما بعده ودخول ما في الحالة المستطره ايضا للاتفاق على انه
 لو اوصي بثلث ماله دخل المستحدث من المال بعد الوصيه ولو اوصي لولد فلان ولا
 ولده فوله بعد ذلك اولاد دخلوا واستحقوا الوصيه به واما اعتبر في الوصيه
 دخول كل ما في الحالين تحصيله لغرض الميت من تحصيل الثواب والبر بصير كانه قال
 عند الموت كل عبد لي حر فمقتضى ما دخل في ملكه قبل ذلك ومنه ما ملكه بعد قوله
 الصريح خلاف قوله كل عبد ملكه عند الموت ليس فيه الاجتهاد واحده هي حقيقة المعنى
 فلا يدخل الا الحاصل في الحال ولما كان هذا لا يفتى استعمال اللفظ في معنيته اعني
 امك وهو ممنوع عندنا اورد المصنف اجاب بان الممنوع المجمع بسبب واحد لا يسبب
 وانما تعلم ان هذا قول للعراقيين غير مرضي في الاصول والا لم يمنع المجمع مطلقا

ولم يحمق خلافت فيه لان الجمع قط لا يكون الا باعتبار من وبالنظر الى شبيبات
ولو امكن ان يقال ان لفظة اوجب لقد بر لفظ اذا كان وصية وهو ما قد رنا عند موته
من قوله كل عبد لي حر فيحق به ما استحدث ملكه والموجب للتقدير ما ذكرنا من تحقيق
مقصود الوصية من الثواب والبر للاصحاب وهذا الموجب يحتاج الى تقدير بعد
عند ملكه العبد والا كان مدبرا مطلقا فاما يحتاج اليه عند موته فلا سائل به
عبارة عند ملكه لا الصريح لا فاعلم تناول الا الحال ولا المقدرة لنا خبر بعد
الي ما قبل الموت فلا يكون مدبرا مطلقا ولا مقبدا اذا فاعلم الاشكال **فروع** من
لعن العتق قال لعبد ان يعتك فانت حر فباعه لم يعتق لان تزول لعن العتق
بعد الشرط وبعد البيع هو ليس بملك فلا يعتق الا ان يكون البيع فاسدا فيعتق لان الملك
فيه بعد البيع باق لا يزول لا بقبليه الا ان يكون المشتري قبله قبل البيع فمستدبره
ملكه بنفسه البيع فلا يعتق كذا في المبسوط وحقبه الوجه ان يقال وقت تزول لعن العتق هو
وقت زوال الملك لانها معا يتعقبان البيع فلا يثبت العتق في حال زوال الملك كالا
ثبت في حال تقرر زواله ولو قال لعبد ان دخلت فانت حر فباعه قد خلت
فدخل لم يعتق لان اليقين انحلت بالدخول الاول في غير الملك اذ ليس يلزم من انحلال
اليقين زوال الجزا ولو لم يدخل بعد البيع حتى اشتراه فدخل عتق خلافا لما في عدم
بطلان اليقين عند زوال الملك ومثله في الطلاق ولو قال ان دخلت هاتين الدارين
فانت حر فباعه فدخل احدهما ثم اشتراه فدخل الاخرى عتق لان الشرط اذا كان مجموعا
كان الشرط وجود الملك عند اخرهما وبيننا مثله في الطلاق ولو دخل احدهما قبل البيع
والاخرى بعد البيع ثم اشتراه لم يعتق لعدم الملك عند اخرهما وليس يلزم من كون الشرط
مجموعا من اعتراض الشرط فلو قال اذا دخلت فانت حر اذا اكلت فلانا فباعه فدخل
ثم اشتراه فكله فلانا لم يعتق لان شرط العتق ليس الا الكلام غير انه على اليقين المتعق
من شرط الكلام وجزاؤه الذي هو العتق بالدخول فالدخول شرط اليقين فيصير كانه
قال له عند الدخول الثاني في غير ملكه انت حر اذا اكلت فلانا لان المعنى كالمخبر
عند وجود الشرط واليمين لا يعقد في غير ملكه فكله غير موقع ولو قال ان دخلت فانت
حر فبعه في فباعه فدخل ثم اشتراه ومات لم يعتق لانه على المدبر مدخول الدار معبر
كالمخبر عنده وعنده لم يكن الملك قايما والمدبر لا يبيع الا في الملك او مضافا اليه واذا لم
يبيع المدبر لم يعتق بموته ولو عتق عتق عبدا سرك بينه وبين غيره ثم اشترى باقته

فعل

تفعل ما علق عتقه عليه لم يعتق الا بصفه لانه انما يزول المعلق والمعلق كان عتق
النصف والعتق يتجزى عند اي حقيقه فيبقي في قيمه نصفه لسيده وعندهما يعتق
كله فلا سبي ولو كان باع النصف الاول ثم اشترى نصف شركه ثم دخل الدار لم يعتق
منه شي لان المعلق النصف المتنازع المستحدث وقد وجد الشرط في غير ملكه ولو جمع
من عبده وما لا يقع فيه العتق من بيت او حجر او حمار وقال احد كاهن او قال هذا
عتق عبده عند اي حقيقه وان لم يبيوه وقال لا يعتق الا ان يبيوه ومثله وامله
في الطلاق وروي ان سماعة عن محمد انه اذا جمع بين عبده واسطوانة وقال احكما
حر عتق عبده لان كلامه احباب الحرب للجزم ولو قال هذا حرا وهذا لم يعتق عبده
لان هذا اللفظ ليس بايجاب لها كقوله هذا حرا ولا هذه سله في الشهادة على الشرط
قال ان دخلت دار فلان فانت حر فشهد فلان واخرانه قد دخل عتق لان الدخول
فعل العبد وما حبا له اذ في شهادته به غير مستهم فصحت شهادته بخلاف ما لو قال
ان كلمته فشهد هو واخرانه كلمه لم يعتق لان فلانا في هذه شاهد على فعل نفسه فلم يبق
الا شاهد واحد على الشرط ولو شهد اثنان فلان انه كلمها فان حذر الاب جازت
شاهد قسما لا فاعلى ايهما بالكلام وعلى انفسهما لوجود الشرط وان ادعاهما
بعند اي يوسف هي باطلة وعند محمد جازية لانه لا منفعة للشهود به لانهما وعمل
بغير المنفعة لثبوت النعمة وابو يوسف يعتبر بمجرد الدعوى والاثبات لا بشهادتهما
بظهوران صدقه فيما يدعيه ونقد مثل هذه في النكاح والله اعلم **باب العتق**
على جمل اخر هذا الباب عن ابواب العتق منجزها ومعلقها كما اخر الخلع في الطلاق
لان المال في هذين البابين من الاسقاط غير اصل بل الاصل عدمه فاخر ما ليس باصل
عما هو اصل والمجمل ما يجعل للامان على شيء يفعل وكذا المجعلة وبما لا يجعله
صبطها بالكر في العجاج وفي غيره من غريب الحديث للفتي وديوان الادب للفتي
بالبيع مكن فيه وجهان **قوله** ومن اعنق عبده على مال فقبل العبد عتق ذلك
مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم او علي ان لي عليك الف او علي الف
توديها او علي ان يعطيني الف او علي ان يجيني بالف او يعتك نفسك بالف او يعتكها
علي ان يعوضني الف فانه عتق اذا قبل وانما يعتق بمجرد قوله والولي للمولى لانه
عتق على ملكه وهو موجب للولا يعرض وبلا عوض لانه معاوضه ومن حكم المعاماة
ثبوت الحكم لقبول العوض في الحال كما في البيع وكما اذا اطلقها على مال فقبلت

وهذا لان المولى ثبت ملكه في العوض الكائن من جهة العبد بقوله فيلزم زوال ملكه عن العوض والا اجتمع العوضان في ملكه حكما للمعاوضة وصار كالبيع بشرط القول في مجلسه ذلك ان كان حاضرا وان كان غائبا اعتبر مجلس علمه فان قيل عن ولزمه المال دينيا يطالب به بعد الحرية وان رد ما عرض ما بالقيام او باستغاله بعلم اخر بطل وليس له ان يقبل بعده واذا صار دينيا على حرصت لكفالة به وعليه ما ذكر في الاصل اعنى اتمه على مال فوله تم ما نت ولو ترك شيئا وليس على الولد من ذلك المال شي لان ليس على الوارث من دين المورث شي ولو كانت اعطته في حياتها كفيلا بالمال الذي اعتقها عليه جاز لا فاحرة مديونه بخلاف بدل الكتاب لا يقع به الكفالة لانه دين ثبت مع المنا في لشوته بالشرع لزوم حصول العتق للعبد والمولى بقدر بقدره فلا يتعدى الى الكفيل والمنا في هو ارق فانه ينبغي ان يكون للمولى على مرقوقه دين ولان الكفالة انما تقع من صحيح وهو ما لا يخرج المديون عنه الا باذا او ابرامن له وبدل الكتاب يسقط بدو لغضا بان عجز نفسه وكما تقع الكفالة به جاز ان يستبدل به ما شايد ابدا لانه دين لا يستحق نفسه في المجلس يجوز ان يستبدل به كالايمان ولا خيرة فيه نسبة لان الدين حرام **بالدين** والطلاق لفظ المال اي في قوله على مال ينظر انواعه من النقد والمكيل والموزون والعرض والحيوان وان كان بغير عيه بعد كونه معلوما الجنس كاية فقير حنطة وان لم يقل حبة او صعيدة وكفرس او حمار او عبد لان الجهالة سيرة فتقبل لانه معاوضه مال بغير المال فتشابه المتاح وعلل المصنف كونه معاوضه مال بما ليس بمال بان العبد لا يملك نفسه معنى الحاصل له في تقابله المال ليس ما لا لان نفسه بالنسبة اليه ليس ما لا لانه سبقي على اصل الحرية بالنسبة الي نفسه حتى صح اقراره بالحدود والدين وان تاخر عنه الى الحرية وكذا الخلع والصلح عن دم العبد وبها تقتضد ذلك كما تقدم ولزمه الوسط في تسمية الحيوان والثوب بعد بيان جنسهما من الفرس والحمار والعبد والثوب الهروي ولواتاه بالقيمة اجبر المولى على القبول كما في المشهور وهو مذهب مالك واحمد ولو لم يسم الجنس بان قال علي ثوب او حيوان او دابة تقبل بغيره ولزمه قيمة نفسه ولو ادى اليه العبد او العرض فاستحق ان كان بغير عيه في العقد فعلى العبد مثله وقد علمت ان القيمة في مثله مخلف وان كان معينا بان قال اعطتك علي هذا العبد او الثوب او بعكك نفسك لهذه الجارية فقبل وعنى وسيله

فاسم

فما حقق رجح على العبد فقيمة نفسه عند اي حنفية واي بومف وقال محمد رجح بعينه المصحف وعلى هذا الخلاف اذا هلك قبل التسليم واذا كان الحكم انه لو اشترى شيئا بعبد الغريم صح البيع فهكذا هنا الا ان في البيع اذا لم يجز ما ملك العبد يفسخ العقد وهنا لا يفسخ بعد زوال العتق بالقول ولو اختلفا في المال جنسه او مقداره بان قال المولى اعطتك علي عبد وقال العبد علي كرخنطه او علي الف او قال العبد علي ما به فالقول للعبد مع صنيته وكذا لو انكر اصل المال كان القول له لانه عتق بانفاقهما والمال عليه للمولى فالقول في بيانه قوله والبيته بينه المولى اما لاثبات الرابطة او لانه ثبت حق نفسه ببيته ولو كان هذا الاختلاف في سلة العتق بالاداء وهي التي في هذه المسئلة اعنى قوله ان ادت الى الغافات جرح فالقول قول المولى مع صنيته لان التعليق بالشرط تدر به فالقول قوله في بيانه خلا ما قبلها فان العبد عتق بالقول يكون الاختلاف بينهما في الدين الواجب عليه اما هنا فلا عتق الا بالاداء وانما الاختلاف بينهما فيما يقع به العتق فكان القول للمولى وان اقاما البيته فالبيته بينه العبد اذ لا منافاة بين البيتين لانه محلل كان الامر من كانا فاني الشرطين انا به العبد عتق ولان البيتين للارام وفي بيته العبد مع الارام فانه اذا قبلت عتق العبد باذا الجنس ما به وليس في بيته المولى الزام فانه اذا قبلت لا يلزم العبد اذ المال هكذا فاعرف هاتين المسلمين ولو قال المولى اعطتك اسر علي الف فلم يقبل وقال العبد صلت بالقول قول المولى مع صنيته لانه اقر بعتق العتق بقوله المال وهو بين المولى ولهذا تقبل بعد المجلس اذا كان العبد غائبا ثم العبد يدعي وجود الشرط بقوله وزوال ملك المولى به والمولى ينكر فالقول قوله كما لو قال له قلت لك اسرا ت حران ثبت فلم تشا وقال العبد بل قد ثبت فالقول قول المولى بخلاف قوله لغيره بعك هذا التوا اسر بالف فلم يقبل وقال الاخر لم قبلت القول للمشتري لان القابل اقر بالبيع ولا يحق البيع الا بقول المشتري فهو في قوله لم يقبل راجع عما اقر به **بول** ولو علم عتقه باذ المال صح وصار مادونا وذلك مثل ان يقول ان ادت الي الف فانت حرة وعنى قوله صح اي التعليق يستعقب بقضاء وهو انه عتق عند الاداء من غير ان يصير كتابا لانه صرح في التعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الاثبات على ما تبين في خلافة زفر والكتابة ليست صريحة في التعليق بل صريحة

في عقد المعاوضة وصار العبد ما ذونا صون الحكم الشرعي يصح هذا التعليق
واستعقابه اثاره من العتق عند الاداء وذلك بمعنى ان يمكن شرعا ان يكتب
ولانه رغبه في الاكساب حيث علق عتقه بآداء المال واستلزم طلب المولى للمال
منه فلو ان جعله ما ذونا لان الموضوع للاكساب في العادة وخصوصا عاذا
المحققين نصفه المهر هو الى العبد هو التجارة لا التكدي لانه خسة يلحق المولى
عاريها لكنه لو اكتسب منه فادى عتق لوجود الشرط **بوله** وان احضر المال
اجره الحاكم على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق من ضمن
المبيع وبدل الاجارة وغيرها ان يترك قابضا بالخلية بينه وبينه بان يكون بحيث
لو مديده اخذه وعلى هذا معنى نسبة الاجبار للمحاكم ان يحكم بانه قد قبض هذا اذا
كان العوض صحيحا اما لو كان خيرا او مجهولا لاجهالة فاحشه كما لو كان قال له ان
اديت الي كذا خيرا او ثوبا فانت حر فادى ذلك لا يجبر على قبولها اي لا يترك قابضا
الا ان اخذه بخيار او اما عدم العتق في قوله ان ادبت الي الفاتحة فانت حر
لا يجبر على القبول لان التعليق بشيئين المال والنج فلا يعتق بمجرد المال لطلان
معنى المعاوضة وكذا ان قال ان ادبت الي الفاتحة لاجب عتق علي القبول لان الاداء
تمام الشرط والنج وقع مشهورة وقال رفر روجه الله لا يجبر على القبول اي لا يترك
قابضا بالخلية بل ان اخذه كان قابضا ومعنى العبد وقوله هو القياس لانه تصرف
عن اذ هو تعلق العتق بالشرط لقضاء لهذا لا موقوف صحته على قبول العبد ولا يخلو
الصحة واذا كان مبنيا فلا اجبار على مباشرة شروط الايمان لانه لا استحقاق قبل الشرط
بل بالشرط ولا يجبر على ان يباشر الايمان ميبا يوجب عليه شيئا بخلاف الكتابة لا يبعد
معاوضته وصحة لازمه والبدل فيها واجب على العبد فيجبر على قبضه اذا اتى بها اما
هذا البدل ليس واجبا على العبد فلا يلزم المولى قبوله واعلم ان الكتابة قد ثبتت بصحة
الشرط اذا جفت بما يقتضيها كقوله ان ادبت الي الفاتحة فانت حر فانه يصير
مكانا لا يجوز رده كذا ذكره في الدراية مقتضا ونسبه الى الخزائن والمصلحة في بشرط
تمسك الامة وذكر ان هذا هو المذكور في نسخ ابي سليمان وفي نسخ ابي حفص لا تكون
مكانه وله بيعها لانه تعلق بشرط وهو ان يودي المال عشر مرات والتعلق بشرط
واحد وشروط سواء وجه روايه ابي سليمان انه جعله نجاء والتجيم من حكم الكتابة
والعبرة للعاني لا للنافع واستشهد ابي حفص بما لو قال ان ادبت الي الفاتحة

في الشهر

هذا الشهر لم يوده فيه واداه في غيره لا يعتق انفا فواجب بان ليس في هذا
مجموع المسئلة تحتل التام **بوله** ولنا انه تعلق نظرا الى اللفظ ومعاوضته كظهر
الي المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليحتمل على دفع المال لياله العبد فشرط
الخبره من جهة السيد وبنا السيد المال عوضا عنه وهذا معنى المعاوضة وقد
فرض صحة هذا التصرف لتحقيق هذا العرض شرعا فلا بد من اعتباره معاوضة ولذا
كان عوضا في الطلاق اذا قال ان ادبت الفاتحة فانت حر حتى وقع بايضا لكن لما لم يكن
المال لازما على العبد تاخر هذا الاعتبار في وقت ادائه اياه ولم يترك اعتباره كتابا
لان ما بالضرورة يتقدر بقدر رها مثبت ملكه كذلك قبضه ولم يترك قبوله على السيد
وبه ندفع الابراء القابل فيه كيف نصح المعاوضة وكل من البدل والمبدل للمولى
على ما ذكرنا ما ذكرنا المالك للعبد لا للمولى وقد اوجب بان هذا مخالفة لان العتق حصل
للعبد وهذا يتم ان اراد بالمبدل العتق اما ان اراد به الاعتراف الذي هو فعله
فلا ولو حول تقرير الاشكال الى ان المال ملك السيد فكيف يعتق بآداءه وان اترك
مكانا كما ان الكاتب لا يعتق بآداءه ان كان الكسبه قبل الكتابة لم يقع هذا الجواب دافعا
بخلاف ذلك الجواب فانه يدفع الاشكال كيف ما قرر فاما قبل الاداء فالواجب اعتبار
الشرط والا لضرر السيد اذ يبيع بعه عليه ويصير العبد احق بمكاتبته من سيده
انه لم يجب عليه اذ امانه وتسري الحرية الى المولود لئلا يمتنع عتقها بالاداء بخلاف
ما لو كان عبدا لان رقة الولد وحرية تابعة لامة والحاصل انه ثبت له جهتا العتق
والمعاوضة فوجب لو فبر مضي كل عليه وعلى هذا يدور الفقه اي على ترتيب صحي
كل شبه عليه وخرج المسائل المختلفة التي بعضها بمعنى اعتباره بعلقا وبعضها بمعنى
اعتباره معاوضته الا انه لما تاخر اعتبار المعاوضة الي وقت الاداء كانت احكام
الشرط اكثر من احكام المعاوضة فلم يثبت من احكامها الا ما هو بعد الاداء وهو ما
اذا وجد السيد بعض المودي زوفا فان له اياه يرجع بقدره جياذا وما كان منه
صرويات المعاوضة وهو نقد بملك العبد لما اداه وانزله قابضا اذا اتاه به
وبما قل ذلك المعصية جهة التعليق بكثر اثاره بالنسبة الى المعاوضة فلذا خالف
المعاوضة التي هي الكتابة في صور كثيرة الاولى ما اذا مات العبد قبل الاداء وترك
مالا له للمولى ولا يودي منه عنه وتعلق بخلاف الكتابة الثانية لو مات المولى وفي
يد العبد كسبه كان لو رثته المولى وبيع العبد بخلاف الكتابة الثالثة لو كانت امة

ولدت ثم ادت فصحت لم يعق ولدها لانه ليس لها حكم الكتابه وولادة
مخلاف الكتابه الرابعه لو قال العبد للمولى خط عنى مائة فخط المولى عنه وادى
نسخ مائة لا يعق بخلاف الكتابه الخامسة ولو ابر المولى العبد عن الالف لم يعق
ولو ابر المكاتب عن كذا ذكر وها والظاهر انه لا موقع لها اذ الفرق بعد تحقق
الابرا في الموصفين يكون والابرا لا ينصور في هذه المسله لانه لا دين على العبد
مخلاف الكتابه السادسه لو باع المولى العبد ثم استراة او رد عليه خيار عيب
ففي وجوب قبول ما ياتي به خلاف عند ابي يوسف نعم وعند محمد لا ولكن لو قبضه عتق
مخلاف الكتابه فانه لا خلاف في انه يجب ان يقبله وبعد قابضه وجه قول محمد ان
وجوب القول وانزاله قابضا كان من حكم الكتابه وقد بطلت بالبيع فلا يجب القول غير
انه لو قبله عن حكم العتق وهو لا يبطل بالخروج عن الملك لما عرف في الايمان بالطلاق
وقول ابي يوسف عندى اوجه لان الكتابه التي تبطل بالبيع هي القابضه عنده وان عتقت
ان انزاله مكانا اضا هو في الانتهاء وهو ما عند ابيهم فلا يزل مكانا قبله بل الثابت
فله ليس الا احكام التعلق والبيع كان قبله ولا قابضه حينئذ مخرجه عن التعلق وقد
نرى نقاضه الميمن واعتبار محنتها بعد البيع يجب ثبوت احكامها ومنها وجوب القول
اذا اتي بالمال الساكنه انه لا يعسر على المجلس فلا يعق ما لم يود في ذلك المجلس فلا يختلف
بان اعرض او اخذ في عمل اخر فادى لا يعق بخلاف الكتابه هذا اذا كان المذكور من
ادوات الشرط لفظة ان قال كان لفظة متى او اذا فلا يعسر على المجلس لانه انه
يجوز للمولى بيع العبد بعد قوله ذلك قبل ان يودى بخلاف المكاتب انما سعه ان للسيد
ان ياخذ ما يظفر به مما اكتسبه قبل ان ياتيه بما يود به بخلاف المكاتب العاشره انه اذا
ادى وعنى وفضل عنده مال مما اكتسبه كان للسيد فياخذ به بخلاف المكاتب الحادية
عشر لو اكتسب العبد ما لا تمل تعلق السيد فاذا اذعه بعده اليه عتق وان كان السيد خرج
بمنه على ما سب ذكره بخلاف الكتابه لا يعق باذنيه لانه ملك المولى الا ان يكون كاتبه
على نفسه وماله فانه حينئذ يصير به احق به من سيده فاذا ادى منه عتق **قوله**
ولو ادى البعض عتق على القول الا انه لا يعق لان شرط العتق اذا اقله لم يوجد
كما لو خط عنه البعض وادى الباقي فانه لا يعق كما ذكرنا في المسائل لعدم الشرط
وانما عتق على قوله لانه بعض ما يجب عليه قبوله كما يجب قبول الكل يجب قوله
بعضه ولا خلاف في ورود منع هذه الملازمه وذلك لان وجوب قبول الكل لان يحق

شرط العتق الذي هو حق العبد وليس ادا البعض كذلك الا اذا كان في ضمن الكل
فانه يجب قبوله باعتبار انه محقق للكل لا باعتبار ان بعضه فكذا كان في هذه المسله
خلافا لما ذكره المصنف هو المذكور في الاصحاح وذكر شيخ الاسلام رحمه الله لا يجب
قبوله كما ذكرنا وذكر في شرح الطحاوي ان عدم وجوب قبوله قوله ابي يوسف وان
القياس والاستحسان هو ان يجبر على القول كما لمكاتب والاوجه وهو وجه الاستحسان
ان وجوب قبول البعض لدفع الضرر عن العبد لانه قد يحجز عن ادا الكل دفعه وما
يحل مشقه الا كتابه الا لذلك الغرض فلو وقفنا على تحصيل الكل ذهب بحمله كذا
سعيه خاليا عن غرضه وما تقدمه على ان السيد لو خطفه منه قبل ان ياتيه به جاز
ولا يحسب له به من ادا المشرط **قوله** ثم لو ادى القابض قبل التعلق لم يعق
ويرجع المولى عليه مثلها اما العتق فلو جود المشرط وهو كذا الالف حتى يعسر له
كانت القابضه الا انه لا يجب عليه قبول المعصومه واما رجوع المولى عنها
فلا يتحقق فانه اباها وهو المراد بقول المصنف لا يتحققا فاما اضافته للمصدر الى المفعول
وهو دليل الرجوع وهذا لا يملكه والعبد وان قلنا انه يملك ما اكتسبه عند ادا
ويصير عتقه كما لمكاتب لكن ذلك فيما اكتسبه بعد التعلق وهذا يوجب النظر في
الغرض وهو ان يعق به بان الف يحدث حصولها له فيملك ما لم يكن ماله ذلك ولا خلاف
لست كذلك فيرجع مثلها دفعا للضرر عن المولى **قوله** ثم الا اذا في قوله ان ادى
يعتصر على المجلس فلو اختلف المجلس بان قام العبد واعرض او اخذ في عمل اخر ثم
ادى لا يعق وهذا لانه يخبر محض اذ ليس في كلامه ما يدل على الوقت لان ان
للشرط فقط بخلاف اذا ومتى لدلالة التما عليه لا يتوقف في اي وقت ادى عتق
ابي يوسف ان ان عتقه اذا ومتى وقد يوجه بان ان لما لم تدل على الوقت صار
المعلق به الا اذا في مطلق الوقت فيصير فيه كالامر المطلق عن الوقت فيخبر في اي
وقت شاو حجاب بانه لما لم يدل على الوقت فاما ثبت بمعنى للفعل وقت
بجلس الاعجاب حاصر متيقن فيتقيد به ولا يخفى ان معنى كونه ضروريا للفعل
ان يحقق الفعل بدونه لا يمكن فلا يثبت مدلوله اصلا فاما ثبت للفعل وقت
وجوده اي وقت وجد لا يقال بالاداء يختلف المجلس فلا يتصور العتق بالاداء
بقوله يجب ان يستثنى مقدار الحنث كما استثنى مقدار البر في حلفه لا يفسر هذا
الثوب وهو لا يسه حتى لم يحنث بعد شغله بترعه فلا يتبدل المجلس بالاداء

مدح قال ان ادبنا الى الفانما حران فادي احدها حصنه لم يعيق
 لان شرط العتق ادا وهما جميع المال وجملة الشرط تقابل جملة المشروط من
 غير انقسام الاجزاء الى الاجزاء او انما الانقسام في المعاومات وكذا الوادي
 احدهما جميع الالف من عنده لم يعيق لان الشرط ادا وهما فلا يتم باحدهما فان
 قال المودي خمس مائة من عندي وخمس مائة بعث لها صاحبي لا ود لها اليك عتقا
 لان ادا الرسول كادا المرسل فتم الشرط وهما ادا وهما ولو ادي عنهما احبني
 لم يعيقان لانه ليس ادا وهما ولا ينقل اليها بخلاف الكتاب والمودي ان يرجع على المولي
 لانه ادي لعتقا ولم يحصل مقصوده فان قال اود لها اليك على انها حران او على ان
 نقبل على ذلك عتقا ويرجع المودي بالمال على السيد اما العتق فلان قبول المولي على
 هذا الشرط يترتب له الاعناق منه لها واما حق الرجوع فلان عوض العتق لا يجب على المحتني
 ولو قال لها امراني ان اود لها اليك فقبلا عتقا لانه رسول عنهما **بول** ومن قال
 انت حر بعد موتني على الف قال يقول بعد الموت لا صافه الا عتق الي ما بعد الموت فصار
 كما اذا قال انت حر عند الف فان يقول بحله الف وهذا لان جواب الاعجاب في
 عقد المعاومة وهو القول انما يعتبر في مجلسه ومجلسه وقت وجوده والاضافة
 توخر وجوده الي وجود المضاف اليه وهو هنا ما بعد الموت ولو امكن اضافه في البيع
 ونحوه وجب فيه ايضا كون قبول البيع يتاخر الي وقت وجود المضاف فيكون محل القبول
 ذلك بخلاف ما اذا قال انت مديون علي الف درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لانه
 اعجاب للسيد في الحال الا انه لا يجب المال لقيام الرق في المديون ولا يستوجب
 المولي على عبده دينا صحيا واذا عتق بعد الموت لا يلزمه شيء لانه لما لم يجب عليه عند
 لم يجب عليه بعده وعلى هذا لا فائدة في تعليقه بالقول الا ليطهر اختيار السيد من
 العبد كما لو قال ان احترت المديون فانت مديون وصار كما اذا علق بدينه بدخوله
 الدار واورد ان قوله انت مديون علي الف هو معنى انت حر بعد موتني على الف فسفي ان
 سترط في سله الكتاب القول في الحال احب بان سله الكتاب تصرف من السيد
 حتى لا يمكن من الرجوع وفي الايمان يعتبر اللفظ وليس في قوله انت مديون علي الف اضافه
 لفظا لكونه مضافا لشرط القول بعده وفي النهاية انما اقررت وقت القول فاعتبر
 في الحال في انت مديون علي الف لانه قابل الالف في المديون لحق الحرية متحقق قبل الموت
 واعتبر بعد الموت في انت حر بعد موتني على الف لانه قابلها بحقيقة الحرية وحقيقة

وحق الحرية

المراد

الحرية بعد الموت معتبرا بالقول بعد الموت ولا يخفى ان المديون ليس معناه الا
 الاعناق المضاف الي ما بعد الموت وذلك هو الثابت في كل من قوله انت مديون
 وانت حر بعد موتني لا فرق بل المعنى واحد دل عليه لفظ مديون ومركب كلف المديون
 والمجود من نحو انسان وحيوان فاطق ثم ثبت حق الحرية فرعاً عن صحة تلك الاعناق
 التي هي المديون لان حق الحرية هو معنى المديون ابتدا فلم يتحقق الفرق واعلم انه روي
 عن ابي حنيفة في نوادر مشيئة الوليد اذا قال انت مديون علي الف ليس لغير الف الساعه
 وله ان يبيعه فاذا مات المولي وهو في ملكه وقال فله ادا الالف عتق فعلي هذا
 استوثق المسلمان في ان القبول بعد الموت وروي عن ابي يوسف فيها ان لم يقبل
 حين قال له ذلك فليس له ان يقبل بعده وان قيل كان مديوناً عليه الالف اذا
 مات السيد وعن ابي يوسف في الاملا اذا قال اذمت فانت حر علي الف درهم
 القول في حاله الحياة لا الوفاء فاذا قيل صح المديون فاذا مات عتق ولا يلزمه
 المال لانه لا يلزمه وقت القول لانه لا يعق بالقول فلا يلزمه وقت وقوع العتق
 سوى من المسلمين في ان القول حاله الحياة الا انه اختلف كلامه فيهما في لزوم المال
 وذكر المرحبي عن ابن سماعه عن محمد لو قال انت مديون علي الف قال يقول بعد الموت
 لعق فيلزمه المال ومعلوم انه ذكر في الجامع في سله انت حر بعد موتني على الف القول
 بعد الموت فقد سوي بينهما في هذه الرواية في ان القول بعد الموت كما سوي اوجه
 بما ذكرنا عنه كذلك وحيداً فقبل انما اجعوا انه لو قال انت مديون علي الف بعد موتني بالقول
 بعد الوفاء لا يلزم اذ يجب ان يجعل قول ابي يوسف في قوله اذمت فانت حر علي الف ان
 القول في حاله الحياة ورواه في انت حر بعد موتني على الف ان القول في الحياة بل
 اولى بان هناك الاعجاب معلق صريحاً بالموت ومع ذلك جعل القول في الحال وهنا
 هو بالموت مضاف لم لا يخفى ان الاعمال هو لزوم المال على ما ذكرنا عن ابي يوسف
 ومحمد لان الظاهر من تعليقه بخصوص هذا الشرط ليس لاحصول المال عوضاً عن العتق
 والافعال ان احترت المديون فانت مديون وهذا لان المولي ما رضي بعتقه الا بعد له
 وتعليقه بقول المال ظاهر في ذلك ولا مانع شرعي منه اذ المولي يستحق على عبده المال
 اذا كان سبب العتق كما في المكاتب وان لم يصح عليه سبب غيره علي ان المروي عن ابي
 يوسف ومحمد في المسئلة انما هو اخضاع المال بعد موت السيد وحيداً لكون حراناً لما
 تاخر وجوب المال الي ومن حرية فلا يلزم ما ذكر من ثبوت الدن للسيد على عبده والله

الموتوق وأما وقوع العتق عند القبول فقال المصنف عن المشايخ لا يعتق بالقبول
الورثة وزاد غيره أو الوصي أو القاص أو الأسعوا إلا أن الوارث مملوك عتقه
تخييرا أو بطلان أو الوصي لا يملكه إلا تخييرا أو بطلان أو القاص أو الأسعوا
لا يعتق وإذا عتقه الوارث فولاه للميت لأن عتقه يقع له ولذا لو عتقه الوارث
عن كفارة عليه لا يعتق وعمله بأن الميت ليس أهلا للاعتاق قال وهذا صحيح وكذا
قال غيره واعتزل بأن أهلية الميت بشرط ألا يعتد بالأضافه والتعلق ولذا لو
جن بعد المعلق ثم وجد الشرط وقع الطلاق المعلق والعتاق ولذا يعتق المدبر بعد
الموت وليس المذبحر إلا بعتق العتق بالموت واجيب بالفرق بين هذه المسئلة وتلك
المسائل بأن هناك الموجود بطلان أهلية المعلق فقط وهذا الثابت هنا وزيادة
في المجل وهو خروجه عن ملك المعلق إلى ملك الورثة فلم يوجد الشرط إلا وهو في ملك
غيره ولا يخفى أن هذا ليس رد فعلا للسؤال وهو أن ما عتقه من فوات أهلية المعلق
لم أثر له وما ذكر من خروج المجل عن محله عتقه أن أراد المصنف أنه جزء المانع فليس
يصح للعلم بأن أسفا أهلية المعلق ليس له أثر في عدم الوقوع عند الشرط فصار الجواب
من الإيراد أنه عتق بما لا أثر له فاجاب المجيب بأدلة أخرى أو مانع وقال هذا جواب
هذا السؤال والعواب في الجواب أن المصنف حيث جعل الميت ليس أهلا للاعتاق
لم يبين أن عدم أهليته لذلك بسبب الموت أو غيره ومبنى السؤال على أنه الموت
ويمكن كون مراده أنه ليس أهلا للاعتاق لخروجه عن ملكه إلى ملك الورثة فصار
اجتنبائه وأما لزوم خروجه إلى ملكهم لأنه لا يعتق بمجرد الموت كالمذبحر بعد قبول
الثان بعد الموت وإذا تأخر العتق عن الموت ولو ساعة لا يعتق إلا بعتق الورثة
وصار كما لو قال أنت حر بعد موتي بشهر فإنه لا يعتق إلا بعتقهم وهذا قد دفع مسا
أورده شارح فقال ينبغي أن يعتق حكما لتمام صدق من الأهل في المجل وأن كان الميت
ليس أهلا للاعتاق لما قلنا أن الكلام صدق في حال أهليته ثم استدرك على ذلك بأن
القبول بعد الموت معتبر وهو فرع كون الإيجاب معتبرا بعد الموت فلو لم يعتق
بعد الموت إلا باعتاق واحد من الورثة لم يبق معتبرا بعد الموت فلا يبقى فائدة لقوله
فالقبول بعد الموت ولا يخفى أن بعد كون الكلام حين صدق معتبرا بشرط أن يكون
في ملكه عند نزول العتق ثم بقي فائدة ممنوع فإن بالقبول ثبت لزوم العتق على الوارث
فإن لم يفعل عتقه القاصي ولم يكن لولا القول ذلك بل مانع وبورث تليف فقال

لما فائدة له

لما فائدة له نعم يقال إذا كان العتق لا بد منه فما السبب إلى نقله إلى ملكهم ثم
أمرهم بالاعتاق أن كان سبب أنه لا مائية فلو بقي في ساعة القول بملكهم
لزم العتاقية فلم يبق سبب على ملك الميت ويجعل مثل ما هو من جوارحه وهو فائدة
اجبايه وصحته ولهذا كان قبوله معتبرا فلا مانع من أن يبقى على حكم ملك الميت
مقدار مجلس العلم بموته لأن القول لا يعتبر بعده بل يفتقد به وما تقدم من نوادر
بشر من قول أبي حنيفة فإذا مات المولى وقال فبنت أدا إلا أن عتق طاهر في
عدم تأخر عتقه إلى عتق الوارث كما استدرك به ذلك الشارح أيضا مع أن في المسئلة
خلافًا كما يفيد قوله الصدر الشهيد حيث قال ومن المأخوذ من أن قال ينبغي ألا
يعتق ما لم يعتقه الورثة لأن الاعتاق من الميت لا يتصور ثم قال وهذا صحيح فإنه
يفيد موت الخلاف بقوله العتق ما دفع الأمن الحي لأن العتق بقوله أنت حر المعلق
أو المضاف الصادر منه حال حياته وإن كان يزول أثره بعد موته إلا أنه يبقى عليه
اشكال هو لزوم أن يبقى على ملك الميت شهرا فيما إذا قال أنت حر بعد موتي شهرا
أخبار الحاجية إلى نفاذ اجبايه واعتباره وطول المدة وقصرها لا أثر له فإن الموجب
حاشته إلى ما ذكره وهي محققه فيهما وسبب أن بعضهم فرق في الباب بعده قوله
ومن عتق عبده على خدمته أربع سنين مثلاً أو أقل أو أكثر فقبل العتق يعتق ثم ما
المولى من ساعته فعليه أي على العبد قيمته عند أبي حنيفة في قوله الآخر وهو قول
أبي يوسف وفي قوله الأول وهو قول محمد عليه قيمة حرة أربع سنين أما العتق
لأنه جعل الخدمة وهي معلومة أذ في خدمة البيت المعتادة في مدة معلومة عوضا
معلق العتق بقوله كما في غيره من المعاومات لأنه صلح عوضا لأن المنفعة أحده
علم المال بالبعد ولما صحت مبرامه أنه تعالى أمر باعتاق النكاح بالمال ثم إذا مات
العبد أو المولى قبل حصول ما عتد عليه بمحقق الخلاف المذكور وهو بناء على الخلاف في
سبيله أخرى وفي ما إذا باع نفس العبد منه بجارية بعينها ثم استحققت أو هلك قبل
تسليمها رجع عليه بعيته نفسه عندهما وعند محمد بعيته الجارية وكذا لو ردت
بعيب فادش فهو على هذا الخلاف وإن كان غير فاحش فكذا عندهما وعند محمد لا يرد
على ردها بالعب السبب ووجه البناء ظاهر وإن ذكره في الكتاب ولا يخفى أن بناءه على
تلك ليس بأولي من عكسه بل الخلاف فيما معا ابتداء ولم يقل أحده أن يرجع الورثة
في موت المولى بعين الخدمة قيل لأن الناس يتفاوتون في الاستعداد وقيل

بل الخدمة هي المعتاده من خدمته البت لان الخدمة مفعلة وهي لا تورت وجه
 قول مجرد وهو قول الثاني وقران الجارية او الخدمة جعلت بدل مال
 مال وهو العتق وقد حصل العجز عن تسليم البدل ولا يمكن الفسخ اذا العتق
 تحت قيمته او مثله لو كان مثليا وصار كما اذا تزوج علي جارية او خالغ عليها او صالح
 عن دم عدهم استحققت او هلكت حيث يرجع لقيمة البدل الفاقا وجه قولها انها
 بدل ما هو مال وهو العبد وان كان لا يملك نفسه كما اذا اشترى عبدا اقر بحريته
 لا يملكه وهو معاوضه مال بالمال لان العبد مال بالنسبة الي السيد فهو معاوضه مال بمال
 بالنسبة الي السيد حيث اخذ ما لا يفي بمقابلته اخراجه مالا عن ملكه نعم هنا ملاحظه اخرى
 وهي اعتبار ما اخذ في مقابلته ما به خرج المال عن ملكه وهو تلفظه بالاعتناق وهذا الا
 سريفي الامور الثابت في نفس الامر وهو خروج مال من ملكه بدلا للعوض مضاركا اذا
 باع عبدا بجارية براسعت انما يرجع لقيمة العبد بخلاف ما قيل عليه لانه مبادله مال
 بمال بل هو هذا لو شهدوا باسقاط الفضا من ابطال ملك النكاح ثم رجعوا لا يضر
 اليه وقيمة البضع ولو شهدوا بالاعتناق ورجعوا ضمنوا ولو خدمه سنة مثلام مات
 احدها اخذ لقيمة خدمته ثلث سنين عند مجرد وها بقيه ثلث ارباع رقبته وعلى هذه
 النسبة قس وعلى هذا لو اعتق ذمي عبده علي خرا وخبر برعتي بالقبول فان اسلم احدها
 قبل ثمنه فعندهما علي العبد قيمة نفسه وعند مجرد قيمه الخمر هذا في المعوضه اما لو كان
 قال ان خدمتي اربع سنين او منه مثلا فقدم بعضهما مات احدهما لا يعتق لعدم الشرط
 ويبيع ان كان الميت المولي وكذا لو اعطاه مالا عوضا عن خدمته او اراه المولي بينها
 او بعضها علي ما تقدم وكذا لو قال ان خدمتي واولادي قات بعضهم قبل استيفاء
 المدة تعدد العتق **قوله** ومن قال لا اخراعتق جاريته علي الفداء وهم علي ان تزوجها
 وفي بعض النسخ زياده لفظ علي قبل علي ان تزوجها وليس في عامة النسخ هي اذ لم يمتد علي
 اعيان الماله في المنكح وان كان كذلك مع تركها ايضا فاذا اعتق فاما ان تزوجه او لا
 ولا يلزمها تزوجه لانها ملكة نفسها بالعتق فان لم تزوجه لا عيب علي الامر شي املا
 لان حاصل كلامه امره المخاطب باعتناقه امته وتزوجها منه علي عوض الف شرط
 عليه عنها وعن مهرها فاما ان تزوجه بطلت عنه حصه المهر منها واما حصه العتق
 فباطلة اذ لا يبيع استراط بدل العتق علي الاجنبي بخلاف الخلع لان الاجنبي فيكلمه
 لم يحصل لها ملكا لم تكن تملكه بخلاف العتق فانه يثبت للعبد فيه قوه حكمه هي ملكه البيع

والنكاح

والسرا والاحارة والتزوج وغير ذلك من الشهادات والقضا والاعراض
 الا علي من حصل له المعوض فان تزوجه قيمته الالف علي قيمتها ومهر مثلها
 فما اصاب قيمتها سقط منه وما اصاب مهرها وجب لها عليه فان استويا بان
 كان قيمتها الالف ومهرها الف سقط عنه خمس ما به وجب لها خمس ما به عليه وان
 تفصا وتابان كان قيمتها ما بين الف والعين ومهرها ما به لو الف سقط ست ما به
 وسين وثلثان ووجب لها المثلثا به ولثه وثلثون وثلث وقوله وقد قررناه من
 قبل يعني ما ذكر في خلع الاب امته الصغيره حيث قال لان اشراط بدل الخلع علي
 الاجنبي صحيح لكنه لم يذكر ان اشراط بدل العتق علي الاجنبي صحيح **قوله** ولو قال
 اعتقا منك علي الف درهم علي ان تزوجنيها وهو معنى قوله والمسلم يحلها فتقل
 اي اعتق قيمته الالف علي قيمتها ومهر مثلها علي ما شاء فما اصاب قيمتها اداء للمولود
 وما اصاب المهر سقط عنه يعني ان لم تكن زوجته نفسها منه وان زوجته نفسها منه
 وجب لها عليه وانما وجب للمولود حصه قيمتها هنا لانه لما قال علي فضمن الشرا فضمن
 علي ما عرف في الاصول والفروع لكنه ضم الي رقبته تزوجها وقابل المجموع بعوض
 الف فالتقت عليها بالحصه وكان هذا كمن جمع بين عبده ومدبره في البيع بالالف
 يبيع السبع ويضم علي قيمتها فما اصاب فيه المدبر سقط ما اصاب فيه العبد وحيث
 بنا علي دخول المدبر في البيع لكونه مالا ثم خرج به باسحقاقه نفسه ومنا فسخ البيع
 وان لم تكن مالا لكن اخذت حكم الماله لما مقومه حال الدخول وايراد العقد عليها
 فان قيل اذا لم يمتدق فساد هذا البيع من جهة جمع مالين بمال الي ما هو مال في صفقة
 واحدة ينبغي ان يفسد لانه ادخال صفقة واذا فسد وجب اعادة وقوع العتق
 لانه من جهة الامر ولم يقبضها والمبيع في البيع الفاسد لا يملك الا بالنقض فلا يعتق
 بما لم يملكه واما وجوب كل القمه للمولود وان اعتبر قبضها نفسها بالعتق قبضا للمولود
 وان ضعف فكفي به لان القمه حيث وحيث بالنقض في البيع الفاسد وحيث
 كلها اجيب بانه صحيح والنكاح وقع مندرجا في البيع ضمنا له فلا يراعي من حيث
 هو مستقلا ولا يفسد به ولا عني انه يمكن اداؤه في كل صفقة في صفقة فلا يتصور
 كونه من المفسدات وقوله المفسد لم يذكره يعني محمدا في الجامع الصغير وقوله في الوجه
 الاول يعني انه لم يذكر فيه لفظ عني والوجه الثاني هو ما ذكر فيه وقوله في
 الوجهين يعني ما ذكر فيه عني وما لم يذكر اذا زوجته نفسها **قوله** **قوله** **قوله**

عامة كذا في البيع

بيع

لما فرغ من بيان العتق الواقع في حال الحيوة شرح في مان العتق الواقع بعد الموت
وجه الترتيب ظاهر وهذا أحسن ما قيل أنه مقيد والمقيد مركب وهو بعد
المفرد لأن سائر باب الخلف العتق كله كذلك فالحق لتعق بشرط غير الموت
كما أن الذي يربطه بشرط الموت ولم يوخرها إلى ما هنا ثم الذي يربطه النظر في
مواقب الأمور شرعا العتق الموقوع بعد الموت في المملوك معلقا بالموت مطلقا لفظا
أو معنى وشرطه الملك فلا يبيع تدبير المكاتب لا ينفك حقيقته الملك عنه فانه ما لا يبدأ
معنى في التحقق لغيره ما لا يبدأ بل الواجب أن يقال ملكه متزلف إذ لا شك في أنه
مالك شرعا لكنه تعرض أن يزول بتجيزه نفسه ونهاية الأمر أن بعض آثار الملك تشبه
وهو لا يوجب نفي حقيقته الملك كملك الأمة المحوسية والوثنية والبلوغ والعقل فلا
يبيع تدبير العبيد والخنون وفي المبسوط فاما السكوت والمكره فتدبيرهما جابر عندنا
فما عتقنا ولو قال العبد والمكاتب إذا اعتق فكل مملوك أملاكه حر فعن ذلك مملوكا
عنق لانه مخاطب له قول معتبر وقد اختلف العتق إلى ما بعد حقيقته الملك له فيبيع
ويكون عند وجود الملك كالمخبر بخلاف ما لو قال كل مملوك أملاكه إلى حسن سنة فهو
حر فعن قبله لك فذلك لا يعق عند أي حقيقته وقال يعق وما ذكرنا من استراط
البلوغ والعقل هو في تدبير المالك أما الوكيل فلا في المبسوط لو قال لصبي أو مجنون بر
عبدي إن شئت فذره جاز هذا على المجلس لصرحه بالمشبه ونظيره في العتق والطلاق
وإذا أخرج العبد إلى الوكاله فهذا فرع منه قال لرحلين ذبرا عبدي فذره أحدهما
جاز ولو جعل أمره في الذرير لهما بان قال جعلت أمره اليكما في تدبيره فذره
أحدهما يجوز لانه ملكهما هذا التصرف فلا يفرد به أحدهما بخلاف الأول لانه جعلهما
معيدين عنه وعبارته الواحد وعبارته المشي سوا الأثرى ان له ان ينهما قبل ان
يدبراه في هذا الفصل وليس له ذلك في جعل الأمر لهما كذا في المبسوط **والله** إذا
قال لرجل مملوكه إذا مات فأت حر أو أت حر عن ذر مني أو أت مدبرا وقد ذكر
فقد صار مدبرا لأن هذه الالفاظ صريح في الذرير فانه أي الذرير إثبات العتق
عن ذر وهو هذه لعنيد ذلك بالوضع فافاد ان ظاهرا فاد ان أخباره عن ذر كذا فهو صريح
وهو لانه انما الأول ما يكون لفظا إضافة لبعض ما ذكرنا ومنه حررتك واعتقد
أوات حر أو محررا أو عتق أو عتق بعد موت والمان في ما يكون لفظا العتق كان مت
أو إذا أو متى أو حدث في حدث أو حادث فأت حر وتعرف الحدث والحادث

في الموت وكذا أنت حر بعد موتى أو في موتى فانه معلق بالموت بناء على أن مع وفي
تستعار في معنى حرف الشرط وروي هشام عن محمد إذا قال أنت مدبر بعد موتى
يصير مدبرا في الحال لأن المدبر اسم لمن يعق عن ذر موته فكان هذا وأنت حر
بعد موتى موقعا وكذا اعتقك أو حررتك بعد موتى والمالك ما يكون لفظا الوصية
كما وصيت لك برقتك أو نفسك أو عتقك وكذا إذا قال أو صيت لك بثلث مالي
ميدخل رقبته لأنها من ماله فعن ثلث رقبته وفي الكافي أنت حر أو مدبر أو عتق
تومر موت يصير مدبرا والمراد باليوم الوقت لانه قرن به ما لا يعتد ولو كان
النهار فقط لا يكون مدبرا مطلقا لحوار أن موت ليلة معي فمحو ربيعة فان لم يسه
حتى مات عنق كالمدبر وأما كانت صراح لأنها استولت في الشرع كذلك قال عليه السلام
في امر الولد فهي معتقة عن ذر منه ذكره في المبسوط ثم توارث بلاسيهة في هذا
المعنى ولو قال أنت حر بعد موتى وموت فلان وليس مدبرا مطلقا لانه لم يتعلق
صنفه بموته مطلقا فان مات الموتى قبل فلان لم يعق لأن الشرط لم يتم فصار
ميراثا للورثة وكان لهما ان يبيعه وان مات فلان أو لا يصير مدبرا مطلقا وليس
له ان يسه خلافا لفرطه كما قال إذا قلت فلانا فأت حر بعد موتى فكله أو قال
أنت حر بعد كلامك فلانا وبعد موتى فاذا ظهر فلانا صار مدبرا ولو قال بعد موتى
ان سبب موتى فيه فان يوي المشية الساعة فشا العبد ساعته فهو حر بعد موته
الثلث لوجود شرط الذرير فيصير مدبرا وان يوي المشية بعد الموت فاذا مات
الموتى فشا العبد عند موته فهو حر لوجود الشرط لا باعتبار الذرير وكان السخاوي
يكرا أن يرى يقول الصحيح انه لا يعق هنا إلا باعتاق من الورثة أو الوصي كمثل ما
يقدّم في الباب المتقدم من انه لما لم يعق بنفس الموت صار ميراثا فلا يعق بعينه
إلا باعتاق منهم ويكون هذا وصيه يحتاج إلى تنفيذها كما لو قال اعفوه بعد موتى
ان شاؤ هو نظير ما لو قال أنت حر بعد موتى بشهر فانه لا يعق إلا باعتاق منهم
بعد الشهر بمن عليه ان سماعه في نوادره وكذا سمر وفي الاستحسان إذا لم يعق
إلا باعتاق الوارث والوصي فللوارث ان يعق مخررا وعقبا والوصي لا يملكه
إلا بغيره ولو اعفوه عن كفارته عنق عن الميت دون الكفار والدي سعي ان
يعقل في العتق فان علقه بشرط من جهه نفسه ثم لم يفعل أو عفى زمان طويل
أو على فعل العبد وهو ما سقدر عليه أو يتعسر لا يلزم العبد توقفه عليه بل إن

في الميراث من الميراث

شارف الى القاضي لغير عقده ثم في ظاهر الجواب يعتبر وجود المشية من
العبد في مجلس موته او عليه موته كما تنقيد مشيته في حياته وعن ابي يوسف
لا يثبت به لانه في معنى الوصيه فلا يشرط في الوصيه القبول في المجلس وفي
الاصل لو قال بعد موته يوم لم يكن مدبراً وله ان يبعه لانه ما علقه عطل الموت
بل معنى يوم بعده فان مات لم يعلق في الوقت الذي سمي حتى يعقده الورثه وهذا
يؤيد ما ذكره ابو بكر الراري ومن المشايخ من فرق بين هذه وبين الاولى فقال اذا
اخرا العتق عن موته زمان محدد يوم او شهر وتفرق ملك الوارث في ذلك الزمان
عرفنا ان مراده الامر باعتاقه فلا يعلق ما لم يعقوه واما في سلبه المشية فتصل
مشية العبد بموت المولى قبل تفرق الملك للوارث فعق باعناق المولى لا بدع
حاجة الى اعتاق الوارث وهذا ان تراشك على ما تقدم في سلبه ان خرب بعد موته
بالفان زمن القبول كزمن المشية فانه يجب ان يوصل بموت المولى او بعلمه موته
لا يقال سمي ان يجعل العبد في هذه المسلة وتلك باقيا على حكم ملك الميراث لحاجته الي
نفاذ ايجابه وشيئ اعتباره شرعا وما قدمناه من ان القبول غير معلوم يرفع بانه
وان كان كذلك لكنه متوقع وعلى تقدير وجوده يلزم اخراجه عن ملكهم بعد الدخول
واستحقاق الملك الاول اسهل من رفعه ثم ادخاله في ملكه شخص ثم اخراجه عنه
فوجب ان سمي لحاجته ثم لا شك ان هذه المسيلة اقرب لان العتق هنا يقع مجانا وجب
عقده من جهة المولى لما نقول لو صح ذلك لزم في ان خرب بعد موته يوم يوقفه بل
اولي كان محي اليوم بعده معلوم غير شكوك وفي مواضع النص على انه لا يعلق الا
باعتاقه **قوله** ثم لا يجوز بيعه المدبر المطلق وهو الذي علق عقده مطلق بموت
المولى ولا يهتبه ولا اخراجه عن ملكه الا الى الحرية بلا بدل او ثمنه او عتق على
مال وما سواه من الصفات التي لا تبطل حقه في الحرية يجوز فحوز استحداً واجارته
واخذ اجرة وتزوج المدبره ووطئها واخذ مهرها وارث حاضيتها وعلله المصنف
بما ياتي بقوله لان الملك فيه ثابت وبه سفاد ولاية هذه الصفات وانما لو كان له
ان يرهقه لغوات شرط عقد الزهن وهو ثبوت يد الاستيفان من مالته الموهون بطريق
البيع ولا مال له المدبر كما ولد وليس على المولى في حيايات المدبر الا ثمة واحدة لانه
ما منع الارقية واحدة واما ما استهلكه فدين في رقبته يبيع فيه وعرف من هذا ان
ليس للمولى دفعه بالخنايه الموحية للارث وفي الخنايه على المدبر ما في الخنايه على

المالك

المالكه لانه مملوك بعد التدبير واستسكل على عدم حواضع المعلق عقده مطلق
موت المولى ما اذا قال كل مملوك املاكه فهو خرب بعد موته وله مما ليد واستري
مما ليد بمرات فاعلم بعضون فكان عقده معلقا مطلقا بموت السيد ثم انه لو باع
الذين استراهم صح ولم يدخلوا تحت الوصيه بالعتق الا عند الموت احب ان
الوصيه بالنسبه الى المعدوم تعتبر لو لم الموت وبالنسبه الى الموجود عند الاحيا
حتى لو اوصي لولد فلان وله ثلاثة اولاد فوات واحد منهم فبطلت الوصيه لانها
تناولهم بعضهم فبطل بموت واحد منهم حصته ولو لم يكن له ولد فولد له ثلثه اولاد
ثم مات احدهم ثم مات الموصي كان الكل للامتن لان المال لم يدخل في الوصيه
لغيره معدومين عند الاحيا فتناولت من يكون موجودا عند الموت **قوله** وقال
الشافعي يجوز بيعه وهبته للمقول والمعنى اما المقول فاني الصبي من حديث جابر
ان رجلا اعق غلاما له عن دبر لم يكن له مال غيره فباعه النبي صلى الله عليه وسلم
بثمانية درهم ثم ارسل منه اليه وفي لفظ اعق رجل من الانصار غلاما عن دبر
وكان مخناحا وكان عليه دين فباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بثمانية درهم
فباعه فقال افض دينك وانفق على عياله وروي ابو حنيفة بسنده ان رسول الله صلى
عليه وسلم باع المدبر في موطأ ما لك بسنده الي عايشة انها مرضت فمظاول مرضها
فذهب بنوا اخيها الي رجل فدكواله مرضها فقال انك تخبروني عن امرأة مطبوبة قال
فذهبوا سطورا فاذا جاربها لها سحرها وكانت قد دبرتها فذعتها ثم سألها ما
ذا اردت قالت ان تموت حتى اعق قالت فان الله علي ان تباع من اشد العرب
ملكه فباعها وامرت بتمنيها فجعل في مثلها ورواه الحاكم وقال علي شرط الشحين
والجواب انه لا تنكح ان الحر كان يباع في ابتداء الاسلام على ما ووي انه صلى الله عليه
وسلم باع رجلا يقال له سرق في دينه ثم نسخ ذلك بقوله وان كان ذوا عسره فنظره
الي ميسره ذكره في الناح والمسخ فلم يكن فيه دلاله علي حواضيه لان بعد البيع
وانما بقية استحباب ما كان ثانيا من حواضيه قبل التدبير اذ لم يوجب التدبير
رواها لرق عنه ثم راينا انه صح عن ابن عمر رضي الله عنهما لايبيع المدبر ولا يرهق
وهو حر من ثلث المال وقد رفعه الي رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن ضعف الدار فظني
رفعته وصح وقفه واخرج الدار فظني ايضا عن علي بن طبيان بسنده عن ابن عمر قال
المدبر من الثلث وضعف ابن طبيان والحاصل ان وقفه صحيح وضعف رفعه فعلي

وحديث جابر هذا الفاظ كثيرة

بعد بر الوفق لا اشكال وعليه لقد بر الوفق فقول الصحابي حفيد لا يعارضه النص
البنه لانه واقعه حال لا عموم لها وانما يعارضه لو قال عليه السلام باع المذهب
فان قلنا بوجوب تقليده فظاهر وعلى عدم تقليده يجب ان يحمل على السماع لان
منع بيعه على خلاف القياس لما ذكرنا ان بيعه مستحب برقه فمعه مع عدم زوال
الرف وعدم الاحتياط بحزم المولى كما هو الاول خلاف القياس فيحمل على السماع فيقبل
ما قبل حديث ابن عمر لا يصلح لمعارضه حديث جابر وايضا ثبت عن ابي جعفر رحمه الله
انه ذكر عنده ان عطاء وطاوسا يقولان عن جابر في الذي اعقبه مولاه في عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان علقه عن در فامره ان سمعه بمعنى الحديث فقال
ابي جعفر شهدت الحديث من جابر اما اذن في بيع خدمته رواه الدارقطني عن عبد
الغفار بن القاسم الكوفي عن ابي جعفر وقال ابو جعفر هذا وان كان من الثقات
الاثبات ولكن حديثه هذا مرسل وقال ابن القطان هو مرسل صحيح لانه من روايه
عبد الملك بن ابي سليمان العزمي وهو ثقة عن ابي جعفر انتهى فلو تم تضعيف عبد
الغفار لم يصح لكن الحق عدمه وان كان متصفا فقد صرح ابو جعفر وهو محمد الباقر
الامام بن علي بن زين العابدين بانه شهد حديث جابر فانه اما اذن في بيع منافع
ولا مكر لثقه اما ذلك الا لعله بذلك من جابر راوي الحديث قال ابن العزقولي من
قال بحمل الحديث على المذهب المقيد او ان المراد انه باع خدمه العبد من باب دفع الصلح
لمنه لما اعتقد ان المذهب عقد لا زوجي في تاويل ما يخالف اعتقاده من السنه على
خلاف تاويله والنص مطلق فيحمل العمل به الا لمعارضه نص اخر يمنع من العمل باطلاقة
وانت اذ علمت ان الحر كان باع للدين فممنوع وان قوله في الحديث باع مديرا ليس الا
حكاية الراوي فضلا عن كونها لا عموم لها وان قوله اعتق عن در او در اعتراف المطلق
والمقيد اذ تصدق على الذي در مقيدا انه اعتق عن در منه وان ما عن ابن عمر
موقوف صحيح وحديث ابي جعفر مرسل تابعي ثقة وقد افنا الدلالة على وجوب العمل
بالمرسل بل وقد بيه على السند بعد انه قوله جمهور السلف علمت قطعا ان المرسل حجة
موجبه بل ساله عن المعارض وكذا قول ابن عمر ان لم يصح رفعه يعضده ولا يعارضه
المروي عن عائشة لمواركون تدبرها كان مقيدا لانه ايضا واقعه حال لا عموم لها فلهذا
يتناول حديث جابر وعائشة رضي الله عنهما بحمل الرأى البتة فكيف وقد وجب جملة على
السماع بما ذكرنا فظهر لك محامله او غلطه واما المعنى الذي ابطره الشافعي منع بيعه

ما ذكر في الكتاب من قوله لانه علق العلق بالشرط وبه لا يمنع البيع كما في سائر التعليق
بسائر الشروط وبه لا يمنع البيع عند الموت وكذا ان اعتبر جهة كونه وصيه فان
الرجوع عن الوصيه وبيع الموصي به جابر فظهر انه على اعتبار سببه المعلق والوصيه
لا يمنع بيعه وقد قدم المصنف من قوب قوله وعلى هذا اي احوال الشهادين بدور الفقه
وجوابه ما ذكر المصنف بقوله لانه سبب الحر به لا مخالفت بعد الموت ولا ثبوت الام
سبب ولا سبب غيره اي غير قوله انت حر المعلق في اذانت او المضاف في بعد موتي فاما
ان يجعل سببا في الحال او بعد الموت وجعله سببا في الحال اولى لانه حال وجوده بخلاف
بعد الموت فانه معدوم وانما له ثبوت حكمي فاضا فله السبب اليه حال وجوده اولى لهذا
وجه اولى به سببه في الحال ووجه اخر لوجوب عدم ايمان غيره وهو قوله وان
ما بعد الموت الى اخره يعني لا بد لثبوت الملك وزواله من ثبوت الاهليه للموت
بطلها خلاف الحنون لان المحنون اهل لثبوت ملكه كما اذا مات مورثه او واهبه له
وقبل دليه وزواله كما لو اتلف شيئا فانه يؤخذ ضمانه من ماله فيزول ملكه عنه ولو
ارتد ابواه ولحقا بدار الحرب بابت امراته فلذا لم يشرط الاهليه بالعقل عند زوال
الشرط لزوال الحكم لان ذلك شرط لا يتبدل بالضرر لا مجرد زوال الملك والمحنون اهل
لكذلك خلاف الموت فانه سالب لاهليه الامرين فامنع ان يجعل قوله المذكور حاله
حياته سببا بعد موته فلهذا سببه في الحال والا سمعت لكنها لم تنف شرعا ولا ياب
العلقان فيها مانع من كون المعلق سببا في الحال لانها ايمان واليمين في مثله يعقد
الممنوع كما قد يعقد للمحل فالمنع من وقوع الطلاق والعتاق هو المقصود فيها لانها يعقد
للبر وانها يضاد وتوهمها هو المقصود في التعليق الذي هو الذي يبر فلهذا من كلامه
ان التعليق منه ما ليس بيمين وهو الذي يبر لفظ التعليق ومنه ما هو من فلا يمكن
سببه المعلق قبل الشرط لما ذكرنا وامكن في التدبير اذ ليس فيه معنى اليمين فلهذا
سببه في الحال واذا انعقدت سببه العلق في الحال يتحقق ثبوت خوالعه
وهو محقق تحقيقه فلا يقبل الفسخ ولا شك انه يرد عليه النص بما اذا قال اذا جازع
فانت حر فانه لما علق بامر كان البتة لزم ان المراد موت المعلق فيه لا منعه فلم يكن عينا
فامنع السببه في الحال فيتعقد فيه فلهذا لزم ان لا يجوز بيعه قبل الفسخ وهو مستف
وهذا الاشكال لا يدفع عن هذا الوجه منع كونه كائنا لا محالة لحوار فبما العيامة
قبل الفسخ فاما سببه اذا كان المعلق محي الفسخ وجود اشراط الساعة من خروج

في

الدجال ونزل علي صلي الله وسلم وغيرها اما قبل ذلك فليس يصح والجواب ان الكلام
في الاصل فيحق الفرد النادر به اعتراف بالاراد علي ان كون العلق مثل علي العبد
وراس الشهر نادرا غير صحيح واحيب ايضا بما هو حاصل الوجه الثاني وهو ان العلق
الذي هو الذير وصيه والوصيه خلافه في الحال كالوراثه ويرد عليه انه يجوز
الرجوع عن الوصيه وهذا وارد علي عباوته الابعثانه وهو ان المراد بقوله والوصيه
خلافه اي الوصيه المذكوره وهي الوصيه له برقبته خلافه كالوراثه حتى يمتنع من
الرجوع عنها وتعرف من قوله اذا تمت فابت حره وانت حر بعد موتي ومن قوله اعقوه
بعد موتي فان الاول استتلاف موجب لبوت حتى الحره في الحال بخلاف اعقوه
واورد عليه ان هذا فرق بعين محل النزاع لان حاصله ان الوصيه بالعتق اذا كان
تدبرا كانت خلافه تستدعي لزوم الموصي به وعدم حوازا الرجوع عنه وان كانت غيره
كاعقوه هذا العبد لا تكون كذلك وجاز بيعه وهذا عين المنازع فيه فان الخصم بقوله
الوصيه بالعتق هذه الصيغه وبالصيغه الاخرى سواء كان محلا لان تبدي خصومه
في تلك العبارة يعني ذلك وليس هنا الا كون العبد خوطب به او كون العلق علقا صريحا
بالموت او اضيف وكون ذلك في المشرع يعني ما ذكرتم من اللزوم وعدم حوازا الرجوع
ممنوع فالحق ان الاستدلال انما هو بالسمع المتقوفا على عدم معارضته حديث جابر
له لما قدمناه ثم المذكور من حكمة الشرع لذلك **قوله** واذا مات المولي عني المديبر
من ثلث ما له لما روينا اول الباب ولان التدبير وصيه ونفاذها من الثلث حتى لو لم
يكن له مال غيره عني ثلثه وسعي في ثلثيه للورثه ولو كان علي المولي دين في هذه
الصورة تسعرق رقبته المديبر سعي في كل دينه لان الدين مقدم على الورثه فكيف
بالوصيه ولا يمكن نقض العلق فيرد قيمته **قوله** وولد المديبر مديبر ممتحن بموت
سيد امه والمراد ولد المديبر المطلق اما ولد المديبر تدبرا مقيدا فلا يكون مديبرا
هذا هو الصحيح من البيع وفي بعضها ولد المديبر مديبر وليس يصح لان الولد يتبع امه
طابا فان روجه المديبر لو كانت حره كان ولدها حرا او امة مولدها عدينا
كان ابوه حرا او عبدا مديبرا او لا ثم المراد الولد الذي كانت حاملا به وقت التدبير
او الولد الذي حملت به بعد التدبير اما ولدها المولود قبله فلا يصير مديبرا
اما الذي كان حاملا بالاجماع كما لو اعقوها وهي حامل واما الذي حملت بعده ففي
قوله اكثر اهل العلم وهو المروي عن عمر بن عبد العزيز والزهري والبخاري

مكرر

ومسروق والمؤري ومجاهد وفاده وعطا وطاوس والحسن بن صالح وما لك
واحد وللشافعي فيه قولان قال المصنف وعلي ذلك اجماع الصحابه وصوان الله عليهم
يعني الاجماع المكي فانه روي عن عمر وابن عمر وعثمان وزيد بن ثابت وجابر بن
سعود رضي الله عنهم ولم يرو عن غيره خلاف ولا حتى ان سريان المديبر الى الولد
علي خلاف القياس بالاجماع فلا يقبل فيه اشكال مما ذكر من طرق الشافعي رحمه الله
ولو احلف المولي والمديبر في ولدها فقال ولدته قبل المديبر وماتت بعده قال المولي
المولي لا لها تدعي حق العلق لولدها ولو ادعته لنفسها كان القول له مع كمينه فلولدها
كذلك والبينه بسببها لا ثبوتها ربا ده حق العلق واعلم انه اذا حلف المولي بحلف علي العالم
طانه حليف علي فعل العبد وهو ما ادعت من ولادتها بعد التدبير ذكره في المبسوط في باب
الشهادة في التدبير واعلم انه اذا ادبر الحمل وحده فانه جاز كعتقه وحده فان ولدته
ط قبل من سته اشهر كان مديبرا والا لا ولو كانت بين اثنين فمديبرا احدها حلالا وولدته قبل
من سته اشهر فالشريك بالخيار بين التدبير ونفي المديبر والاستصحابا بعد ان تقدم علي
السعيه ولو دبر احدهما ما في بطنها بان قال ما في بطنك حر بعد موتي وقال الاخر ان
حر بعد موتي فولدت ط قبل من سته اشهر بعد كلام الاول فالولد مديبر بهما لانه كان
موجودا حين دبر الاول فمديبر نصيبه مديبره وتدبير نصيب الاخر مديبره امه وان
ولدت لاكثر من سته اشهر من الاول واقل منها من تدبرا لا فلولد مديبر للتدبير
دبرا لا لان موت التدبير فيه بطريقا البعيه للاعتماد رانه كالحرة وفي هذا لا يفسر
بعضه عن بعض مكان كله مديبرا للتدبير اما الامر فنصفها مديبر للتدبير وديرها
وللاخر الحيا ومن ان نصيبه نصف قيمتها ان كان موسرا والولد المديبر بلا ضمان لان
الضمان انما يلزمه من حين دبر وعلق الولد بعد في الحكم فلا ثبت فيه حق الشريك الا
يري انها لو رادت في مدة لم يكن للشريك الا نصيب نصف القيمة وقت التدبير فذكر في
الريادة المفضله ولا لها صارت في حكم المنفعة حين ثبت لها حق ان يتبعها والمنفعة
كالكتابة تكون احق بولدها واذا دبر ما في بطن امه لم يكن لها ان يتبعها ولا مهرها ذكر
في كتاب الهبة من الاصل اذا اعق ما في بطن امه ثم وهبها جازت الهبة علق ما لو
باعها وقيل في المسئلة واثان والاصح هو الفرق بين التدبير والعتق بانه اذا دبر
ما في البطن ولو وهب الام لا يجوز ولو اعقها جاز هبتها لان بالتدبير لا يولد ملكه عاق
البطن فلو وهب الام فالهبة متصلة باليسر فهو هبة من ملك الواهب فيكون في

فيه المشاع فيما يحمل القسمة واما بعد عتقه فغير ملوك فلم يتصل الموهوب بملك الاصل
فهو كالو وهب دار فيها ابن الواهب وسلمها دبر ما في بطنها فولدت ولدين احدهما
من قبل من سنة اشهر سوره والاخر لاكثر يوم فها مدبر ان لا لها يومان وثيقنا جو
احدهما حال المذير في البطر ولود بر ما في بطنها ثم كاتبا جاز وان وصعت نجد
هذا لا قبل من سنة اشهر كان المذير في الولد صحيحا لكنه يدخل في الكتابه ايضا للاحد
فاذا ادت عتقا جميعا وان مات المولي قبل ان يودي عتقا الولد بالذير وان مات بالاحد
قبل المولي فعلى الولد ان يسعى فيما على الام لان دخل في الكتابه فان مات المولي فالولد
بالخير في اختياره الحريه بالذير او بادل الكتابه فعتارا لا تقع له فان كان مخرج من
الثلث عتق ولا شيء عليه لان مقتوده حصل ولو قال لامته ولذلك الذي في بطنه ولد
مدبره او ولد حرة ولا يريد به عتقا لم يعلق لان هذا تشبه وليس يحسن فكانه قال انت
مثل الحرة او المدبره **قول** وان عتق الذير بموته على صفه مثل ان يقول ان مت من مربي
هذا او سقري هذا او مرض كذا او قتلت او عرفت فليس بمدبر ونحو ربيعه لان السيرة
لم تعتقد في الحال للزود في تلك الصفه هل يقع او لا بخلاف المدبر المطلق انه على عتقه
مطلق الموت هو كائن لا محاله ثم ان مات المولي على الصفه التي ذكرها عتق كالعتق المدبر
يعنى من الثلث لانه ثبت حكم المدبر له في اخر حريه من احرا حياه لتحقيق تلك الصفه
فيه فاذا ذاك بصير مدبرا مطلقا لا يجوز بيعه بل لا يمكن فاما ما قيل اخر جرح من حياه
فلم يكن مدبرا مجاز بيعه وان برام من ذلك المرض او وجع من ذلك السفر ثم مات لم يعلق
لان الشرط الذي علق به قد انقضى واستكمل ما اذا قال انت حر قبل مولي شهر ومضى شهر
فانه بعد مضي الشهر عتق مطلق موت المولي مع انه مدبر مقتيد حتى جاز للمولي بيعه احيى
بانه اما كان له لاسلامه يعنى بالشهر قبل موته كاسمى بحسب اخباره بالعتق المضاف الى عقد
وانه لا يثبت حقا للعتق للحال فكذا هنا ولو قال اذا مات او قتلت فانت حر على قول رفر
هو مدبر لان عتقه عتق مطلق بموته حتى يعلق اذا مات على اي وجه كان وعلى قول
ابي يوسف ليس مدبرا لانه عتقه باحد الشبيين من الموت والقتل والعتق وان كان
موتا فالموت ليس بعتق وعتقه باحد الامر بن منع كونه عزمه في احدها خاصه فلا
يصير مدبرا حتى يجوز بيعه وقول رفر احسن لان العتق في المعنى مطلق بموته لانه لا
نزد في كون الكائن احدا الامر بن من الموت قتلا او غير قتل فهو في المعنى مطلق الموت
كيف ما كان وودي الحسن عن ابي حنيفة اذا قال اذا مات وعملت فانت حر لا يكون مدبرا

لجوابه

لانه عتقه

لانه عتقه بالموت وشي اخر بعده ثم اذا مات في القياس لا يعلق وان
عمل ما لم يعتقه لانه بنفس الموت انتقل الى ملكهم فهو كقوله ان مت ودخلت
الدار فانت حر وفي الاستحسان يعلق لانه يقتل عتق الموت قبل ان يقتل
الوارث فهو نظير عتقه بموت بصفه فاذا وجد ذلك يعلق من الثلث بخلاف
دخوله الدار لانه لا يتصل بالموت فيقتل ومثل الوارث فيه كذا في المبسوط
قول من المقتداي ومن المذير المقتدان لقوله ان مت الى سنة او الى عشر
سنتين فانت حر فان مات قبل السنة عتق مدبرا او العشر وان مات المولي بعد
او العشر لا يعلق ويقتضى الوجه كونه لو مات في راس السنة يعلق لان الغايه
لولا ما تناول الكلام ما بعد هالانه تجبر عتقه فيصير حرا بعد السنة والعشر فيكون
للاسقاط ومنه ان حر قبل مولي شهر او يوم فانه مدبر مقتيد حتى ملكه يبيعه
وعند زفر مدبر مطلق قلنا لا يوجد بعتقه مطلق مونه لا محاله موده قبل شهر
سعلق بشرط كائن لا محاله ولو مات بعد شهر قبل العتق من الثلث وقيل من جميع المال
لان على قول ابي حنيفة يستند العتق الى اول الشهر وهو كائن حيا حتى يمتنع من كله
وعلى قولهما يصير مدبرا بعد مضي الشهر قبل موته **قول** بخلاف ما اذا مال الى ما به
سنة ومثله لا يعيش اليها في الغالب لانه كالكائن لا محاله فيكون مدبرا مطلقا فلا
يجوز بيعه وهذه روايه الحسن عن ابي حنيفة وقال قاضي خان على قول اصحابنا
مدبر مقتيد ولذا ذكره في البناء وجوامع الفقه لانه لم يخرج عن المعين وعلى
قول الحسن ذكر ما لا يعيش اليها غالبا نابيد معنى وهو كالحلاف في النكاح الموت
اذا سميا مدرا لا يعيشان اليها غالبا صح النكاح عند الحسن لانه نابيد معنى والمدبر
انه لو قبض فلا بيع والمصنف كالمناقض فانه في النكاح اعتبره توقيتا وبطل به
النكاح وهنا جعله نابيد اموجبا للذير **قول** فروع كاتب مدبره ثم مات
وهو مخرج من ثلثه عتق بالذير وسقطت عنه الكتابه للاستعنا عن اد المال
بالعتق الحاصل عن الذير فان لم يكن له مال غيره فانما يعلق ثلثه بالذير ثم
لا سقط عنه شيء من بدل الكتابه في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد سقط
ثلث بدل الكتابه ايضا اعتبارا للجزء بالكل وقياسا على ما لو كاتبه او لا ثم مدبره ثم
مات ولا مال له سواه فانه سقط عنه ثلث بدل الكتابه لما عتق ثلثه بالذير
فكذا اذا سبق الذير الكتابه ولا معنى لقوله من يقول المستحق بالذير لا يرد

عليه عقد الكتاب لانه لو انه يبيع بدل الكتاب في حياته لعق كذا ولو كان
المسحق بالذبح لم يرد عليه الكتاب لما عتق بالاداء ولان اسحقاف المذبح
بالذبح كما اسحقاف امر الولد جميعها لا يستلاد ولو كانت ام ولده صح وجب
المال فعرضا ان هذا الاسحقاف لا يمنع ورود العقد عليه ولها طرفان احدهما
ان بدل الكتاب بمقابلة ما ورر المسحق بالذبح لان موجب الكتاب ثبوت ما لم يكن
ثابتا في المكاتب والبدل بمقابلة وعرف ان الذبح موجب اسحقاف شي له فلا ينص
اسحقاف ذلك بالكتاب فيكون البدل بمقابلة ما ورر ذلك هو كما لو طلق زوجته من
ثلاثة اشهر لثا بالكتاب الا ان كلها بارا الطلقة الثالثة الا يرى انه لو خرج كله
من الثلث بطلت الكتاب فاما قبل الموت الكتاب صحيح لان الاسحقاف بالذبح غير
لحوار الاموات المولي قبله واذا ثبت ان بدل الكتاب بمقابلة ما ورر المسحق بالذبح
وشي من ذلك لم يسلم للعبد بموته المولي لا سقط شي عنه بخلاف ما لو كانت له اولاد
بدل الكتاب هناك بمقابلة جميع الرقبه قائلين مسحقا لشي من رقبته عند الكتابة
فاذا عتق بعض الرقبه بعد ذلك بالذبح عتد الموت سقط حصته من بدل الكتاب والطلاق
الاخر ان الذبح وصيته برقبته له وفي عين والوصيه بالعين لا يسقط مال اخر كما لو اوصى
بعبد لثمان ثمانية او قتل لا سقدا الوصيه في ميمته ولائمه من مال الموصي في اسقاط
بعض بدل الكتاب ذلك فامنع بخلاف ما لو كانت له اولاد بره لان حقه عند الذبح
احد الشيين اما بدل الكتاب ان ادي او مال رقبته ان عجز فكون موصيا له بها هو
حقه فلهذا ينقذ من بدل الكتاب ادا عرف هذا فخرج المسله على قول ابي حنيفة
بما اذا بره ثمانية انه تنجز بعد موت المولي ان شاعى في جميع بدل الكتاب فله
عقد الكتاب وان شاعى في بلي ميمته بالذبح لان عنده العتق يحزى وقد تلقاه
جهنا حربه فخرها لها شاعى عن ابي يوسف سعي في الاقل منهما فخرها لان العتق
لا يحزى عنده فقد عتق كله والمال عليه ولا يلزمه الا اقل المائتين وعند محمد سعي
في الاقل من بلي ميمته ومن بلي بدل الكتاب لان لثها سقط عنه ولا يخير لانه عتق
كله كذا لو ابر يوسف ولو كانت بره بعد ابي حنيفة رحمه الله بخير من اد سعي
في بلي ميمته او بلي بدل الكتاب وعندهما يسعي في اقلها عينا ولو كانت بره ثمانية
ثم مات سعي الولد فباعها لانه مولود في كتابها فيعق عقد الكتاب ببقائه لانه
حز منها ما كانا ولد من فادي احدهما المال كله لم يرجع الي اخيه شي لانه ما ادي

عنه

عنه شيئا ادا دي عن الام فان بدل الكتاب عليها ولان كسب كل منهما لها حتى لو
كانت حيه كانت احق به فكان ادا من ادي احدهما او كلاهما ادا مال الام ومثله
لو كانت مدبرين جميعا وكل كفيل عن الاخر فماتا وترك احدهما ولدا وله في كتابه
من ايمته بعلية ان سعي في جميع الكتاب لانه فابرمقام ابيه وانما يسعي لتخصيل العتق
لا بيه ولفسفه ولا يحصل العتق لا بيه الا باذ اجميع بدل الكتاب فلهذا كان عليه السعي
في جميع بدل الكتاب لما استرك كل من المذبح واما الولد في اسحقاف العتق وعلقه المو
ومل سهما ولما كان الذبح سبب ما قبله من حيث ان العتق به باعجاب اللفظ خلاف
الاستلاد فدمه عليه والاستلاد مصدر استولد اي طلب الولد وهو عام اريد
به خصوص وهو طلب وادامته اي استلجته اي باب بيان احكام هذا الاستلج
الثاني في الامر واصله استولاد ومثله حب قلب واوه يا كعباد وميزان وبقا
فصار استلاد او ام الولد تصدق لغيره على الزوجه وغيرها من لها ولها بالنسب
وغير ثابت النسب وفي عرف الفقهاء اخض من ذلك وهي الامه التي تبني نسب ولدها
من ماله كلها او بعضها **قوله** واذا ولدت الامه من مولاهما فقد صارت ام ولده
بني اذا ثبت نسبته منه وليس ولادتها منه مستلزما ثبوته ففي العبارة فتور وذاك
انه لا يريدها اذا ولدت منه صارت ام ولد بالمفهوم والعوي بل بالامطلاح
الفقهي ولذا ثبت عليه الاحكام المذكورة حيث قال لا يجوز بيعها وملكها ولا هبتها
اسهي بل اذامات ولم ينجز صفها لعق مومته من جميع المال ولا تسعي لعزيم ولو كان
السيد قد بونا مسغرفا وهذا مذهب جمهور الصحابه والمالعين والفقهاء الامس لانه
يعتد به كغير المراسي وبعض الظاهر به فقالوا يجوز بيعها واحتجوا بحديث جابر
قال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر فلما كان عمر
ثمانه فانهبنا رواه ابو داود وقال الحاكم علي شرط مسلم وخرج النسائي عن زيد
العمي ابي سعيد الخدري كما سمعته في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صححه
الحاكم واعله العيني يزيد العمي وقال النسائي زيد العمي ليس بالقوي ونقل هذا المذ
عن الصدوق وعلي وابن عباس وان مسعود قد اصرح برحومهما علي بقدر صحه الروا
الاولى عنهما واستدل بعضهم للجمهور بما في ابي داود من طرف محمد بن اسحق عن خطا
من صالح عن امه عن سلمة بنت مغفل امرأة من خارجة فليس عيلان وذكر السهمي انه
احسن شي روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا قالت قد روي عني في الجاهلية

في كتابه

وذكر السهمي انه احسن شي روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا قالت قد روي عني في الجاهلية

فباعني من الحباب بن عمرو واخي الي اليسر بن عمرو فولدت له عبد الرحمن بن الحباب
ثم هلك فعالت امراته الان والله نيا عين في دينه فانبت رسول الله صلى الله عليه
فقلت رسول الله اني امره من خارجة فليس عيلان قد مر في عمي لمدينه في الجاهليه
فباعني من الحباب بن عمرو واخي الي اليسر بن عمرو فولدت له عبد الرحمن فالت
فعالت لي امراته الان نيا عين في دينه فقال عليه السلام من ولي الحباب قبل
اخوه ابو اليسر كعب بن عمرو ومعث اليه فقال اعفوها فاذا سمعتم رفق قدم علي
فابو اليسر قال فاعتقوني و قد مر علي رسول الله صلى الله عليه وسلم رفق فقوم
من ولا عني ان هذا لا يدل علي انها لعن بحد موته بل علي انه سألهم ان يعفوها وتوم
لما استرققت عليه الصلاة والسلام بل لعنوا لانهم والابن الحكم الشرعي
في ذلك من انها لعنت ولم يامرهم يعفوها لعنهم فهو عليه السلام به لهم نعم عمل
ان يراد باعفوها خلوا سبيلها كما فسره السهفي وان العوض من باب الفضل منه عليه
السلام لكن هذا احتمال غير الظاهر والعبارة للظاهر فلا يصار الي هذا الا بدليل من خارج
بوجهه وبهينه فمن ذلك ما ذكره المصنف عنه عليه السلام انه قال لعني في مائة القطبية
رضي الله عنها اعفوها ولها وهو حديث رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال قاله كوت
امر ابراهيم عند رسول الله فقال اعفوها ولها وطريقه معلول بالي بكر بن عبد الله بن ابي سبرة
وحسين بن عبد الله بن عبد الله بن عباس وسند ابن ماجه رواه ابن عدي في الكامل
لكن اعلم بان ابي سبرة فقط فانه يري ان حينئذ من كتبه حديثه واخرج ابن ماجه ايضا عن
شريك عن حسين بن عبد الله عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اما امة ولدت من سيدها في حرة بعد موته ورواه الحاكم في المستدرک وقال صحيح الاسناد
وهذا يؤيد الحسين ورواه ابو يعلى الموصلي في مسنده حدثنا وهيب ثنا اسماعيل بن ابي
اويس ما لي عن حسين بن عبد الله عن عكرمة عن ابن عباس عنه عليه السلام قال اما امة
ولدت من سيدها فانها حرة اذا مات الا ان يعفوها قبل موته ورواه احمد عن ابن عباس
عنه عليه السلام اما رجل ولدت منه امة فهي معفوه عن ذير منه والطرف كثيرة في هذا
المعنى ولذا قال الامام انما مشهور تلقته الامة بالقبول واذا قد كثرت طرق هذا المعنى
وتعددت واسهوت فلا يضره وقوع راو ضعيف فيه مع ان ابن القطان قال في كتابه
وقد روي باسناد جيد قال فاسم بن ابي نعيم في كتابه حديثا محمد بن وضاح ما صنعت من بعد
ابو حنيفة المصنف ما عبد الله بن عمرو هو الذي عن عبد الله بن الجوزي عن عكرمة عن ابن

علامه

عباس رضي الله عنهما قال لما ولدت ما ربه ابراهيم قال عليه السلام اعفوها ولها
من طرف ابن ابي سبيح رواه بن عبد البر في التمهيد وما يدل علي صحة حديث اعفوها
ولها ما قال الخطابي ثبت انه عليه السلام قال انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا
صدقه ولو كانت ما ربه ما لا يبعث وما ربهها صدقه وعنه عليه السلام انه في عن العرق
من الاولاد والامهات وفي بعضه يفرق واذا ثبت قوله اعفوها الي اخره وهو متأخر
الي الموت اجماعا وجب تاويله علي مجاز الاول مثبت في الحال بعض مواجب العوض اشاع
عليها وروي الدار قطني عن يونس بن محمد عن عبد العزيز بن سلم عن عبد الله بن دينار
عن ابن عمر انه عليه السلام لم يي عن سبع امهات الاولاد فقال لا يبعث ولا يورث ولا
يورث سميت لها سيدها مادام هي حيها فاذا ماتت فهي حرة ثم اخرجته بسند فيه عبد
بن جعفر عن عبد الله بن دينار واعلم بن عدي لعن عبد الله بن جعفر بن نجيم المديني واسند
بضعفه عن النسي وغيره ولبنه هو وقال كتب حديثه ثم اخرجته عن احمد بن عبد الله
العبدي حديثا معتمدا عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن عمرو بن قنافة عن ابي
ابن علقم فليح بن سليمان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن عمرو بن قنافة قال ابن القطان
هذا حديث عن عبد العزيز بن سلم القسبي وهو ثقة عن عبد الله بن دينار عن عمرو بن ابي
عنه فقال عنه يونس بن محمد وهو ثقة وهو الذي رفته فقال عنه يحيى بن اسحق فليح بن
سليمان عن عمرو بن سفيان وزوه وظهر ثقات وهذا ظه عند الدار قطني وعند ابن عدي
اسنده خير ممن وثقه واخرج ما له في الموطا عن نافع عن ابن عمر عن عمرو بن الخطاب قال
اما وليدة ولدت من سيدها فانه لا يبيعها ولا يهرها ولا يورثها وهو يستمتع منها فاذا ما
في حرة وهكذا رواه سفيان الثوري وسليمان بن بلال وغيرهما عن عمرو بن قنافة واخرج
الدار قطني من طريق عبد الرحمن الافريقي عن سعيد بن المسيب ان عمر اعثن امهات الاولاد
وقال اعفوهن رسول الله صلى الله عليه وسلم والا فربقي وان كان غير محبة فقد تقدم
ما اعتمد رفته مع رجح ان القطان ثبت الرفع بما قلنا ولا شك في ثبوت وثقه علي
عمرو وذكر محمد في الاصل حديث سعيد بن المسيب قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعن
امهات الاولاد من غير الملك وقال لا يبعث في دن وعدم محالفة احد لعمرو بن ابي به
وامرنا لعن اجماع الصحابة علي عدم بيعهن هذا يوجب احدا الامر من اما ان ما كان
من مع امهات الاولاد في رهنه صلى الله عليه وسلم لم تكن بعينه وان كان مثل قول الرازي
كما فعل في عهده عليه السلام حكمه الرفع لكن ظاهرا لا قطعيا فاذا قام الدليل في ٧

مخصوص منه على عدمه وجب اعتباره واما انه كان يعلمه وتقريره ثم نسخ ولم يظهر
الناجح لابي بكر رضي الله عنه لعصر مدته مع اشتغاله فيها بحروب مسلميه واهل الرد
وما نفي الزكاه ثم ظهر بعده كما عن ابن عمر كما نفي رايه عن سنه ولا نري بذلك بأسا
حتى اخبرنا رافع بن خديج انه صلى الله عليه وسلم لم يمت عن الخبايا فتركها واما ما كان
وجبه الحكم الان لعدم حوازينهم هذا اذا قصرنا النظر على الموقوف فاما ملاحظة
الموقوفات المتعاضده فلا شك ومما يدل على ثبوت ذلك الاجماع ما اسنده عبد الرزاق
انا عمر بن ابي عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني قال سمعت عليا يقول اجتمع رايي وراي
عمر في امهات الاولاد لا يبعن ثم رايت بعد ان سمعت فقلت له فراكه وراي عمر
في الجماعة الخب الي من رايك وحدك في الفقه فصحى علي رضي الله عنه واعلم ان رجوع
علي رضي الله عنه يعني انه بري اشتراط الفراض العصر في بقول الاجماع والمرجح خلافه
وسيل داود عن مع امر الولد فقال يجوز لانا انفقنا على حوازينها قبل ان يصير امر ولد
فوجب ان يبيع كذا اذا الاصل في كل ثابت دوامه واستمراره وكان ابو سعيد البرقي
حاصرا فافرضه فقال قدر ان تملك الحاله بالانفاق وانفق معها لما حبلت بولد سيد
والاصل في كل ثابت دوامه فانقطع داود وكان له ان يبيع ويقول الولد كان يبيع
عرض وهو ثمار الولد الحر في بطنها وزال بانفصاله فغاد فاما ان يبيعي الي ان يثبت
المزيل **قوله** ولان الجزية قد حصلت بين الواطي والموطوءة بواسطة الولد فان المان
الذين خلق منهما قد احتلطا وهو حرزها بحيث لا يمسره هذه الجزية وان زالت له
بانفصال الولد لثقتها بقيت حكما ولم يقطع لان تلك الجزية اوجب نصبتها اليه بواسطة
الولد وبانفصاله بقرو ذلك حتى قبل ام ولد له فقد بقي اثرها شرعا واليه اشار عمر رضي
الله عنه فيما رواه محمد بن قارب قال استري امة من رجل قد اسقطت منه فامر
عمر رضي الله عنه بردها وقال بعد ما احتلظت لحومكم بلجوهن ودماؤكم بدماهن
الا ان السبب يصف بالانفصال فوجب حكما موجلا الي الموت ولما ورد على هذا القول
ان مقتضاها ان المرأة الحرة لو ملكته زوجها العبد بعد ما ولدت له انه يعتق بمولدها
لان النسبة الكافية بتوسط الولد مشترك بينهما لخل من الامر والاب قسط منها اجاب
المصنف بقوله ان بقا الحرية حكما بعد الانفصال انما هو باعتبار النسب لانه لم يبق بعد
الانفصال سواه والنسب للرجال اي الي الابا لا الي الامهات فكذا الجزية التي يثبت
على النسب بالي يثبت للنساء في حق الرجال لان النسب اليهن تنقطع عليه ان الحر لو تزوج

الولد

امة فولدت له ثم استراها صادت ام ولد له لعن بموته دون القليل ليس
السبب اليهن مفرغ عليه ما لو ملكته الحرة زوجها العبد بعد ما ولدت له لا
يعتق بمولدها ولما قلنا بالاحرة بالنسب لم يثبت الامومة بدونه فلو ولد له امة
لرجل برئ ثم ملكها لا تكون ام ولد له فلا يعتق بموته واورد عليه ما ذكره في دعوى
الاصل امة من رجلين ولدت ولدا فقال كل منهما لصاحبه هو ابنك لا يكون ان
واحد منهما وهو حر وامه بمنزلة ام ولد موثوقه لا ملكها واحد منهما فثبت
الامومة بلا ثبوت نسب احب بانه قد ثبت النسب في الجملة فانما انفقا على ثبوت
نسبه ولذا كان حراما لم يثبت دون نسب والحق ان ثبوت الامومة في نفس الامر لا يكون
الا بان يثبت النسب واما ثبوتها ظاهرا في القضاء في كل من ثبوت نسب الولد والام ولد
به وان لم يثبت لما يجي فيها اذا ادعى ولدا ام ولد المردجة **قوله** وثبوت حق الي اخره
يعني قد ثبت بما ذكرنا انه يثبت لها حق موجد ولزم من ثبوت عتقها موجلا ان يثبت
لها في الحال حق العتق بمنع بيعها واخراجها الا الي الحرية ولما قيل ان بقوله ثبوت العتق
الموجلا في اجل معلوم ثابت في قوله اذا جاء راس الشهر فانه جرد مع ذلك لم يمنع البيع فله
ان يبعه قبله ولم يلزم من ثبوت العتق في اجل معلوم الوقوع ثبوت استحقاقها في الحال
بل عند حلول الاجل فالحق ان استحقاقها في الحال للعقود عند الموت ليس الاقيم النص
حيث صرح النص بالنسب لا يبعن ولا يوهين لمعنى الجزية التي اشار اليها عمر رضي الله عنه
قوله وكذا اذا كان بعضها مملوكا والبعض الاخر مملوكا لغيره بان كان مشتركة
بين اثنين فادعى احدها ولدها ثبت نسبه ونصير ام ولد له فخذ ان حكمان وقع النسبة
في احدها وهو امومه الولد لانه لم يصب ثبوت النسب ذكر فقصر التعليل عليه وهو
قوله لان الاستيلاء لا يتجزى اي فيما يمكن نقل الملك فيه وهي الفقه فتصير كلها ام ولد
له ولزم من فيه نصيب شركه له بخلافه ما اذا وقع فيما لا يقبل النقل كالمدة فانه يجزي
مزدون عدم بقوله للنقل يقتصر بالضرورة فلذا قدمه في باب العبد لعن بعضه انه لو
استولد نصيبه من مدبره يقتصر عليه فلا ينافي نصا والحاصل ان الاستيلاء
لا يجزي اي لا يكون معه بعض المستولده مملوكا لغير المستولد الا لمزدون لانه مبني
على ثبوت النسب وهو لا يجزي واما احتمال ان يكون فيه وواستان معيد ولذا لما قال
المصنف انه يجزي في باب العبد لعن بعضه لم يجعل اثره الا فيما اذا استولد نصيبه من
مدبره واما تعليل ثبوت النسب فانما هو لوجود الدعوة في الملوكة والانفاق على ان

ملك لبعض ملكي لعنة الاستيلاء **قوله** وله وطبها واستخدمها واحارها وترو
من الملك قائم فيها وهو مطلق هذه الامور فاشبهت المدبره ومنع ما لا يحارها
كسبها وهو بيعها وامتناع البيع لئلا يملك المدبره لا غير وهو سب في الاحارة
وملك كسبها واعتاقها وكاتبها واورد سبغى ان لا يملك ترو بجها لان ترو شغل رجمها
ما المولى فامرو ترو همرا اشعل ما منع من النكاح في المعتدة غير ان المعتدة جعل لها
الشرع حال حكمه فيه بالفراغ فجاز نكاحها عند وجوده ولم يجعل لاما ولد مثله سوى
الاستبراء كان سبغى ان لا يمنع قبله واجيب بان جواز النكاح كان ثابتا قبل الوطى
ودفع الثلث في حروجه فلا يخرج بالثك بخلاف المعتدة فانها قد تحقق خروجها عن
محله نكاح الغير فلا تعود الا بموجب وجوبه الفارغ انقضا العدة الدال على الفراغ
حقيقه فلا تزوج قبله ولقال ان يقول اذا سلم ان احتمال اشعل ما منع ولا شك في بونه
بعد الوطى لم يمحض خروج الجواز لا وقوع الثلث فيه كالعدة ووجب الا تزوجها الا
بعد استبراءها والمذهب حوازه قبل الاستبراء وانما هو بعدة افضل واعلم ان المسئلة اذا
المصنف في فصل المحرمات من كتاب النكاح حيث قاله وان زوج امرأه وهي حامل منه
فالنكاح باطل لانها فرائض لمولاها فلو صح النكاح حصل الجمع بين الفرائض لانه غير ذلك
حتى ينفى ولدها بالبي من غير لمان فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل فاذا دال ما منع من صحته
النكاح ليس الا الجمع بين الفرائض لا توهرا اشعل وهذا حق لما عرف من مسئلة ما اذا راي
امراه ترى فروعها حيث بيع النكاح وحمل الوطى مع ان احتمال اشعل ثابت لكن لما كانت
الحمل من الرئي ليس ثابتا بالنسب جاز النكاح والوطى لا تنقأ الجمع بين الفرائض وكذا
جاز عند ابي حنيفة ومحمد تزوج الحامل من الرئي لانها الفرائض غير انه لا يحل وطبها
اذا كان الحمل من غيره حتى تصنع وامتناع نكاح المهاجرة الحامل لثبوت نسبته دون غيرها
وحسد فالجواب الحق منع كون احتمال اشعل بالما ما نكاحا جاز النكاح عقبه وطبها
وان كان لا يصح او يجب الاستبراء اما الما الجمع بين الفرائض القويين وفرائض الولد
ليس قويا على ما صرح به في المسئلة فلا يكون مانعا ما لم يتصل به الحمل بخلاف المعتدة فانها
فرائض حال العدة الا ترى انها تمنع لثبوت نسب ما ياتي به ففي تزوجها جمع بين الفرائض
مع اذا باع حرة او ولده منها عتقت كما اذا باع رقبه العبد منه وعن ابن سماعه
عن ابي يوسف لا يعتق بخلاف سح رقبها منه حيث لعن **قوله** ولا يثبت نسب ولدها
اي ولد الامة لانه الولد رجع الى المذكور اول الباب في قوله اذا اولدت الامة

ان النكاح باطل لانها فرائض لمولاها

من مولاها فلا يثبت نسبها الا ان يعترف به وان اعترف بوطبها وهو قول النوري
والصوري والسجوي ومروى عن عمرو بن دينار ثابت مع العزل وقال الشافعي ما لك
واحد وجهه يثبت اذا اقرب بوطبها وان عزل عنها الا ان يدعى انه استبرأها بعد
الوطى بحضنه وهو مصحف فانه يزعم انها بالوطى صارت فراشا كالنكاح وفيه
لمروا الولد وان استبرأها مع ان الحامل يحض عند مالك والشافعي فلا ينفذ الاستبراء
وهو يتفصلون عن هذا بان الغالب الا تحيض والامر بالاستبراء اعتبارا للغالب
محمك عند وجوده بعدم الحمل حكما بالغالب ولو وطبها في دبرها لم يلمزها الولد عند
مالك ومثله عن احمد وهو وجه مصحف للشافعية لانه لما ثبت هذا وجه قول الجمهور
في ان النسب ثبت بماتاني به الامة بمجرد وطبها وهو انه لما ثبت النسب بعقد الباطل
حتى ثبت نسب ما ياتي به المملوك حقه العقد وان لم يعزل الوطى لوجوده المقتضى الي
الولد فهو بغيره بعد وطى الباطل وانه اكثر اقضائا لوجود الولد او لى وانما يثبت بالنسب
لان الزوج البني لا يثبت به نسب وان كان بعقد وضع المولد ولنا ان وطى الامة ينفذ
به فضا الشهوة دون الولد لوجود المانع من قصده وهو سقوط نفوذها عند ابي حنيفة
ونقصاته عندهما مكان الظاهر عدم قصده مكان الظاهر العزل وبه مدفع ما قبل
فلا يلزمه بمجرد الوطى قد يقصد به وقد لا يقصد به فلا ينعين عدمه قلنا ولا ينعين
وجوده كما قلتم فيبقى على الاصل من العدد واعلم ان اصل دليلهم فيه المقتول من حديث
عائشة رضي الله عنها قال اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد بن زمعة الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم يعني في ان ولده زمعة فقال سعد برسول الله ان احيى عنه من
اي وقاص عهد الي انه ابنه انظر الي شبهه وقال عبد بن زمعة هذا اخي برسول الله
ولد علي فرائش الي فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الي شبهه فرائش شبهة
فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحصى منه يا سودة فلم
تره سودة قط رواه الجماعة الا الترمذي واجيب بانه عليه السلام انما قضى به
لعبد بن زمعة علي انه عبد له ورثه لا علي انه اخوه ولذا قال هو لك ولم يقل هو اخوك
وقال احصى منه يا سودة ولو كان اخا لها بالشرع لم يجب احتسابها منه فهذا دفع
باسم لا زمر الاخوة شرعا والاول باللفظ نفسه ويدفع الاول بان في رواية اخرى
هو اخوك يا عبد واما الامر بالاحتساب فلما راي من المشبه اليه بنه ويدفع الاول
بان هذه الرواية حسد معارضة لرواية هو لك وهي ارجح لانها المشهورة المعروفة

قوله

بعد عقد

وما قبل الوطى صح

فلا يعارضها الشاذة والشبه لا توجب احتجاب احده شرعاً منه والا لوجب الان
وجوب استمرا ان كل من اشبه غير ابيه الماتت نسبته منه بحسب حكمنا للشبه احتجاب احده
ومنه وجدته لا يه منه وهو سيف شرعاً واذن قوله الولد للفراش ينفي به نسبته
عن سعد بانه ان اخيه وعن عبد بانه اخوه يعني الولد للفراش ولا يرث لو احدى
من عتبه وروحه فهو عبد عبد لك يا عبد ميراثك من ابيك واعلم انه روي عند
الامام احمد اما الميراث فله واما انت فاحتجبت منه فانه ليس لك باخ فصرحه بانه ليس
اخاه لعبدانه ليس اخا لعبد بن ربيعة يعني معارضته روايه هو اخوك وقوله
اما الميراث فله يعني انه اخوها فاما ان يحكم بضعف الحديث لئلا ينعى معناه او يجمع بان
المتبنة الاخوة الشرعية والمنعى الاخوة الحقيقية وهوان تخلفا من ما رجل واحد وان
الحكم الشرعي في عدم الاحتجاب ان يترتب على الاخوة بمعنى التحاق من ما شخص واحد مع
ثبوت النسب منه الا ان هذا يتعدى لوقوف عليه فاعبرنا بنبأ ثبوت النسب ما يعارضه
شبه غير المصوب كما هو في الموضع المروي ثم جعل هذا اذ ليس حكماً مستمراً على ما ذكرنا
خاصاً بازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم لان حجابهن نزع وقد قال تعالى لهن من كل ما
من النساء على هذا يجب حمل الولد على الحركات ولدت لزوجته قبل ذلك ويكون قوله
الولد للفراش يعني ام الولد وح قوله هو لك اي مقصي به كذا يكون المراد انه احول كما
هو الرواية الاخرى واما ما نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال ما بال رجال
يطون ولا يدعهم ثم يعتزلون نحن لا نأثم ولبده يعتزل سيدنا الله فدلها الا لوجه
هو لدها فاعتزلوا بعد ذلك او امر كوارده الثاني رحمه الله فعارض ما روي عن عمر
رضي الله عنه انه كان يعتزل عن جارتيه فجات بولد اموز مشق عليه فقال عن هو فالت
من راعي الابل لجد الله واسى عليه ولم يلزمه واستدل الطحاوي عن عمر بن عباس
انه كان ياتي جارتيه فحلت فقال لير مني اني ابتها ابناً لا اريد به الولد وعز ربي
بن ثابت انه كان يطا جارتيه فارسية وبعزل عنها فجات بولد فاعتزل الولد وجلدها
وعنه انه قال لها من حلت فقالت منك فقال كذبت ما وصل اليك ما يكون منه الحمل
ولم يلزمه مع اعترافه بوطئها والمروي عن عمر بن قيس انه لم يخطئ الواطي مطلقاً فجاز لكونه
علم من بعضهم انما روي بحسب عليه استلزامه وذلك اننا جئنا ان الواطي اذا لم يعتزل
وحققها وجب عليه الاعتراف به فقد يكون علم من الناس انكار اولاد الاما مطلقاً
فقال لهم اني لم يخطئكم اياهم مطلقاً واما من علم منه الا هذا في الامر بان يعتزل

من يجب عليه الاعتراف به وينفي من يجب عليه نفيه او يجوز فانه لا ينقضه **قوله**
فان جات بعد ذلك اي بعد ان اعترف بولدها الاولى ثبتت نسبته لغير اقراره
بالاعتراف بالولد الاول تبين كون الولد مقصوداً من الوطئ فصارت فراشاً وهذا
مبين ان الاول في تعريف الفراش كون المراء مقصوداً من وطئها الولد طاهر كما في
امر الولد فانه اذا اعترف به فظهر قصد به الى ذلك او وضعاً شرعياً كالمكوحه وان قصد
الولد ثبتت نسب ما تاتي به فالحق حسمه يكون متعينه لثبوت نسب ما تاتي به وهو الذي
عرفناه بالفراش وطهران ليس الفراش طهراً كالمكوحه في فضل المحرمات بل فراشاً
هو فراش المكوحه وضعيف وهو فراش امر الولد بسبب ان ولدها وان ثبتت نسبته بلا
دعوة بمعنى نسبته بمجرد نفيه بخلاف المكوحه لا يثبت نسب ولدها الا باللعان وقد
صرح المصنف فيما تقدم ان الامة ليست بفراش لمولدها وذلك لعدم صدق حد الفراش
عليها وهو كون المراء متعينه لثبوت نسب ما تاتي به او كونها يقصد بوطئها الولد الى اخر ما
قلناه ومن الدلالة على صحفه كونه مملوك نقله بالتزوج بخلاف المكوحه وعلى هذا معنى ان لأمير
فقال كنه اطا لقصد الولد عند مجيها بالولد ان ثبتت نسب ما تاتي به وان لم نقل هو الذي
لان ثبوته لقوله هو الذي سألني ان وطئه حسمه لقصد الولد وعلى هذا قال بعض
الدرس يعني انه اذا اقرانه كان لا يعتزل عنها وحسمتها ان ثبتت نسبته من غير توقف على
دعواه وان كما وجب عليه في هذه الحالة الاعتراف به فلا حاجة الى ان يوجب عليه
الاعتراف ليعترف بثبتت نسبته بل ثبتت نسبته ابتداء واطن الا بعد في ان يحكم على المدعي
بدلك وفي المبسوط انما يملك نفيه اي نفي ولد او الولد اذا لم يقض القاضي به او لم يخطأ
الزمان فاما بعد القضاء فقد لزمه بالقضاء فلا مكلد ابطاله والنظام دلل اقراره لانه
يوجد منه فيها دليل اقراره من قبول القهنيه ونحوه فكون كالتصريح باقراره واختلافهم
في التطاول سبق في اللعان هذا وانما ثبتت نسب ما تاتي به في حال حل وطئها له بعد الولد
اما لو عرض بعد حرمة مودة بان وطئها اب سيدة او ابنه او وطئ السيد امها او
ابنتها او حرمت عليه برضاع او بكتابه فانه لا يثبت نسبته الا باستلزامه ولا يحكي انه
يجب ان يعضل من ان تاتي به لاقول من سته اشهر من حين عروض الحرمة او لتأنيها
بني الاول يجب ان يثبت نسبته بلا دعوة للسفن بان الحلق كان قبل عروض الحرمة ولو
اعتقها ثبت نسبها الى ستمين من لمر الاعناق وكذا اذا مات لانها معتز ولا
مكن نفيه لان فراشها ما كد بالحرية حتى لا يملك نقله فالتحق بفراش المكوحه في الحدة

بحلاف ما لو عرضت الحرمه بحبس او نفاس او صوم او احرام حيث ثبت نسبه بالسكو
لان الفعل لم يحرم مطلقا ولا متعلقا باختيارها بل مع ذلك العارض الذي عرض لا
باختيارها المنقضي عادة بلا اختيارها **قوله** وهذا الذي ذكرناه يعني من عدم لزوم
الولد وان اعترف بالوطي ما لم يدعه حكم اي في القضا يعني لا يقضي عليه ثبوت نسبه
منه بلا دعوة فاما الديان بهما منه ومن وجه تبارك وتعالى فالمراد عن ابي حنيفة انه
ان كان حين وطئها لم يعزل عنها وحصلها عن مطان ربه انما لم يرد من قبل الله تعالى
ان يدعيه بالاجماع لان الظاهر والحال هذه كونه منه والعمل بالظاهر واجب وان
كان عزل عنها حصنها او لا او لم يعزل ولكن لم يحصنها متركها تدخل ويخرج بل لا ريب في موت
جازه ان نسبه لان هذا الظاهر وهو كونه منه بسبب ان الظاهر عدم رضى المسلمه بقبوله
اي بعارضه ظاهر اخر وهو كونه من غيره لوجود احد الدلائل على ذلك وهما العزل او
عدم التحمين وهذا ظهران لفظا وفي قوله وان عزل عنها او لم يحصنها او لي من الواو الشبهة
على المراد ومرح في المسوطة بذلك حيث قال فاما اذا عزل عنها او لم يحصنها فله ان ينفيه
اسمي ولا شك في ان كونه من غيره عند ضبطه العزل ظاهر واما ظهور كونه من غيره
اذا افقني اليها ولم يعزل عنها محل نظر بل اورد ان المصنف علل وجوب الفصل بالنكاح الخا
من غير ان يانه سبب الازالة ونفسه يتخيب عن بصره وقد يحفي عليه لعلته بقبول مقامه
ويعني هذا ثبوت النسب بعد الوطي وان لم يعزل ولا اثباته لا يحفي انه لا احد لقول
ثبوت نسبه ما تاتي به الامه بمجرد غيبه الحشفه بلا ازاله بل انه ثبت عزل عنها
او لم يعزل وهذا فرع الازالة وجسد فالحديث في الفصل بيان حكمة النص فانه قد نص
على احباب الفصل بمجرد الابلاج فظهر من الشرع فيه غايه الاختياط ولم ينسب من الزوج
مثله في الاستلحاق بل لا يجوز ان سلخني نسبه من ليس منه كما لا يجوز ان لا يستلحق من
ليس منه مكان الاستلحاق ميبيا على اليقين او الظهور الذي لا يقابله ما وجب **قوله**
وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف ومحمد ذكرهما في المبسوط فقال وعزالي يوسف اذا
وطئها ولم ينسرها بعد ذلك حتى جات بولد فعليه ان يدعيه سواء عزل عنها او لم يعزل
حصنها تحسبا للظن فها وحلا لامر على الصلاح ما لم يبين خلافه وهذا المذهب الثاني
والجمهور لان ما ظهر بسبه يكون محالا عليه حتى تبين خلافه وعن محمد لا ينبغي ان يدعي
ولدها اذا لم يعلم انه منه ولكن يجب ان يعتق الولد في الايضاح ذكرهما في المبسوط
فقال قال ابو يوسف احب ان يدعيه وقال محمد احب ان يعتق الولد وعادة المبسوط

اولم حصنها

قوله

لعنفه الوجب **قوله** فان زوجها المولي فجات بولد يعني من الزوج هو في حكم
امه حتى لا يجوز للسيد بيعه ولا هبته ولا رهنه ويعنف سمونه من كل المال ولا
يسعى لاحد وله استخدام واذا جات به الا انه اذا كان جارية لا يستمتع بها لانه
وطئ امها وهذه اجابته وهي وارده على اطلاقه حيث قال هو في حكم امه وهذا
لان الصفات القارة في الامهات تسري الي الولد لانه جزؤها فيحدث الولد
على صفتها كما لو يولد له ولد لانه ولد القنه فنادى ولد الحره حرا وان كان ابو خلافه
ولو ادعاه لا ثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من الزوج لان فراشه اقوى فان كان
النكاح فاسدا فانه ملحق بالعنف في حق الاحكام وهذا اذا انصل به الدخول والنسب
لا يجوز اثباته فلا ثبت من المولي والاوجه الافتقار على فوه الفراس فلا ثبت معه
المرحوج والا فالولد ثبت من اسن كما سيد ذكره قول المصنف لان الفراض للمصنف
ان لا يراش للمولي حاله كونه حرا وجهه للغير اصلا وهذا اذا جات به لسته اشهر من
النكاح فان جات به لاول فهو ان للسيد والنكاح فاسد ويصحب بل يجب الا يزوجه
حتى يسيرها بحصنه احتياطاً ولو لم يفعل صح النكاح وثبت نسب الولد من الزوج
م لعنف بدعوة المولي وان لم يثبت نسبه منه لا تزوجه بحرمه حيث اعترف بانه ابنه
فان ابنه من امه يعلق حرا كما بعد عمرانه عار منه في ثبوت النسب منه معارض اقوى
منه ولم يثبت نسبه به ولم يعارضه في ثبوت الحرية ذلك فاخذ بزعمه ولم يستحسن قوله
المصنف وتصير ام ولد له لان الظاهر في تزوجه ام الولد وانما يحسن لو كان في تزوجه
الامه التي ليست ام ولد كالصون المذكور في المبسوط زوج امه من عديده فولدت
فادعاه لا يثبت نسبه منه ولكن تصير ام ولد له فعنف سمونه لانه اقرب لها بحريه
وقد تكلف له انه قوله وولد القنه فن ابتدأ وما بعده بناء عليه فحانه قال ولد
القنه فن ونسبه ثبت من الزوج اذا زوجها مولاها وحديث يستقيم الا انه
خلاف الظاهر لانه انما ذكر ليان سرايه وصف الامر الي الولد فيكون ان ام الولد
غيرها فكيف يثبت امومية الولد مع عموم ثبوت النسب وهي مبنية عليه اجيب
بان مجرد الاقرار بالاستيلاء كان ثبوت الاستيلاء وان كان في ضمن ما لم يثبت
وهذا ما بعد وعده مع ان احوال كونه من السيد قاصر لحوازه بوطي قبل النكاح
الا انه لم يظهر هذا الاحتمال في حق ثبوت النسب لثبوت من الزوج فمعي مقبلاً
في الامور لاحتها الي الامومه الموصلة الي العنف **قوله** واذا مات المولي اعنف

فان قيل

يعني او الولد من جميع المال لحدث سعيد من الميسب ان الذي صلى الله عليه وسلم
 امرت ان يقاتل الاولاد والايمن في دين ولا يجعلن من اللث وفي نسخة مكان
 لا يبعن لا يبعين وهو الموافقة لقوله لما روي **قوله** لانه على ثلثي السعاية عنها
 حيث قال فيه لا سعاية كوما قيل وان لا يبعن يدل على عدم وجوب السعاية لان عدم
 حوز البيع يدل على عدم المال اليه الى اخره منقول من المذهب ثم لم يعرف هذا الحديث
 والبيع حال الدين اكره على بعد ذكره انه عربي قال وفي الباب احاديث وساق كثيرا
 مما قد منها ليس فيه ويأده على انها لا ملكة وتعنى بالموت ولا عني ان كلها في غير
 المقصود انما تعنى من كل المال وليس في شيء منها ذلك فان عقبتها لا سائر كون من كل
 المال كالمدة برعق بالموت ولا يكون من كله وفردوا عبد الملك من جيب المال في كتابه
 عن سعيد بن المسيب الا ان جماعة تكلموا في عبد الملك **قوله** ولان الحاجة الي الولد
 اصلية لحاجته الي الاكل اي وحاجته الي امة مساوية لحاجته الي الولد ولهذا جاز
 استبداده جارية ابنه لغير ادائه لحاجته الي وجود نسله كما جاز له اكل ماله للحاجة
 وحاجته الاصلية مقدمه على الدين فلا يشعي للفرع ما على الارث فلا يشعي للورثة فيما زاد
 على الثلث اذ المخرج منه فصار اعتاقها كالدين والمكف من خلاف الدين لانه وصية
 بما هو من زوايد الخواج لا من الاصلية اذ ليس ثم نسب ولديقه امومة فلا تقدم
 عن المذهب على الدين ولا على حق الورثة معق من الثلث فان لم يشعه سعي في باقي قيمته
 ولو كان من السيد مستغفر فاسعي في كل قيمته على ما سلف **قوله** ولا لها اي امر
 الو لولست مالا سقوما عند اي حشفه على ما تقدم حتى لا تضيق بالفسب عنده تعني
 اذا ماتت عند العاصب خفف انفسها بخلاف المذهب اذا ماتت عند العاصب فانه يبعن
 وكذا لا تضيق بالقبض في البيع الفاسد ولا بالاعتاق بان كانت امر ولد بين اثنين
 فاعتقها احدها لا يضمن لتركه شيئا ولا يشعي في شيء ايضا وعندها تضمن في ذلك
 كله بخلاف المذهب وانما تضمن بما يضمن به الصبي الحر عند اي حشفه بان ذهب لها الي
 طريق فيها سباع فالتفتها واجعوا انها تضمن بالقتل لانه ضمان دم واذا لم تكن مالا
 سقوما لا سألن بها حق العرما كالفصا من عني اذا ماتت من له الفصا وهو مدبون
 وليس لأصحاب الديون ان يطالبوا من عليه الفصا من يدبهم لان الفصا ليس مالا
 سقوما حتى ياخذوا مقابلة ما وجب عليه من الفصا مالا ولا قبل معناه اذا قتل
 المدبون شخصاً لا يقدروا الفرما على منع وفي الفصا من قتله فصا مالا وقبل معناه اذا

في نسخة
 لا يبعن لا يبعين
 وهو الموافقة
 لقوله لما روي
 قوله لانه على
 ثلثي السعاية
 عنها

قتل رجل مدبونا وعفي المدبون قتل موته مع وليس لأرباب الديون ان يمنعه من
 العفو وقيل اذا قتل شخص من وجب عليه الفصا لا يضمن القاتل لولي الفصا
 شيئا لانه ليس حقا ماليا ولا قرب المباد والاول **قوله** واذا اسلمت امر
 ولد المضرا في فعلها ان تسعي في قيمتها تعني اذا اسلمت فعرض الاسلام على مولاهما
 فاني قالها عرحها القاضي عن ولايته بان يقد ر قيمتها فيجبرها عليها وتبصر مكانه
 الا انها لا ترد الي الرق ولو عرفت نفسها لانها لو ردت الي الرق ردت الي الكفاية
 لقيام اسلامها وهو الموجب فلا فائدة في اثبات حكم العجز وعلى هذا اذا اسلم مدبر
 المضرا في تسمية مثل هذا وراعي التشبيه والا فاللزم ليس الاما ذكرنا من عدم
 الفائدة وهذا بحسب الظاهر انما لا نفد الا كذلك والا لوجرت المال في الحال
 يخرج الي ذلك وقال زفر عني للحال اي لحال ابا مولاها الاسلام والسعاية دين
 عليها بطالب لها وهي حرة فان اسلم عند العرض فهي على حالها بالانفاق بخلاف ما لو
 اسلم بعد لها وقال مالك والظاهرية تعنى بمجانا وقال الشافعي واحدا بحال بينهما
 فلا يمكن من الخلوة بها فضلا عن انتفاع من الانتفاعات ويحبر على يعقها الي ان يموت
 فتعنت مونه او يسله فتمثل له وجه قوله زفر ان النظر ودفع الضرر عن الذي واجب
 لدمته عن المسلم لاسلامه وذلك في اعتاقها بالقيمة له بخلافه مجانا كما قال مالك
 فانه اهدار ما يجب له من النظر اذا امكن واما قول الشافعي ففيه زيادة اضراره
 من اجاب العقبة بلا انتفاع مع امكان دفعه عنه قلنا الامر كما ذكرت غير ان
 قولنا ادفع للضرر عنه وعنهما فانه لا يصل الي البدل عقيب غنقها لانها تعنى بفسد
 ورجا تنواني في الاكتاب اذا كان مقصود العتق قد حصل لها قبله فيضر الذي
 بذلك وتنصروي مشغل دمنها عن دي ورجا يموت قبل ايقافها حقه وقد قال علماءنا
 رحمهم الله حصومة الذي والدابة يوم القيمة اشد من حصومة المسلم بخلاف ما اذا
 وقف عتقها على الادا فانه حامل على الايقاف فكان اعتبارنا اولى اذ كان انظر
 للجاسين وقوله وما ليه امر الولد الي اخره جواب سوال يرد على اي حشفه في
 قوله يفي ماله امر الولد هو انها كيف تسعي في قيمتها ولا فيه لها لانها ماله عندك
 فقال الذي لعقد يقومها فترك وما يعقده اي مع ما يعقده ولا نأمرنا بذلك
 فقد امرنا باعتبار ما سقومه في حشفه قد تقدم ان فيه امر الولد لث قيمتها فثمة
 مع الخلاف فيه ولو سلم انها ليست سقومة مطلقا فهي محترمة وهذا يلقي لأجباب

الصمان وان لم يكن المصنون مالا كما في الفضايل المشتركة بين مسحقين اذا غلب احد
 الاوليا المسحقين له بحال المال للباقيين بل انه احبس نصيبهم عند القابل بعقودهم على
 وليس نصيبهم حقا ما يلبس بحق محترم فلهذا لا ان هذا الوتر استلزم الضمين
 بعصب المتافع وعصب ام الولد حيث اعتبر للضمان مجرد الاحترام وجه ايضا
 بان يدل الكتاب بمقابلة ما ليس بمالك وهو فك المجير فلم تدل السعابة على تقوم امر
 الولد وان سمحت في الحق على جعل وجه كون ذلك المال عند ابي حنيفة وجه الله بدل
 ما هو مال فارجح اليه وان كونه يدل ما ليس بمالك قول محمد قوله واذا مات مولاها
 الضرا في عتق وسقطت عنها السعابة لانها امر ولد **قوله** ومن استولد امة غيره
 بالكاخ يعني تزوج امة لغيره فولدت له ثم ملكها صارت امر ولد بذلك الولد الذي
 ولده بعقد الكاخ ولو كان نكاحا فاسدا وهو قول احمد في روايه وقال الثاقبي لا
 تصير امر ولد له وهو قول مالك وعلي هذا الخلاف لو جاز به من وطئ شبهه فملكها
 ثم عتقها تصير امر ولد له من وقت ملكها لا من وقت العلوق وعند فر من وقت
 ثبوت النسب منه لان امومية الولد عند الملك بالعلوق السابق فيجد ذلك العلوق
 كل من ولد لها ثبت له حق الحرية وعن قولنا انما ثبت فيها وصف الامية بعد الملك
 وان كان بامر مقدم فقبله الولد منفضل ولا سرايه في المنفصل قبل الامومة وسفر
 على هذا ان لو ملك ولد لها من غيره قبل ان يملكها له بيعها عندنا خلافا لانه ليس ان
 امر ولد له خلاف ما لو ملكها ولها منها قبل ملكها فانه بعقدها باقا وفي المبسوط لو
 طلقها فزوجت باخر فولدت منه ثم استري الكل صارت امر ولد وعقود له ولها
 من غيره نحو ربيعة خلافا لفر من خلاف الحادث في ملكه من غيره فانه في حكم امة ولو
 استولدها بملك من ثم استعتقت او نكح على انها حرة فظهرت امة تصير امر ولد عند
 والثاقبي فيه قولان في قول تصير امر ولد له وفي اخر لا تصير امر ولد له وهو الذي لم يفر
 وهو حر بالقيمة يوم الخصومة **قوله** له اي للثاقبي انها علقت برقيق فلا يكون امر
 ولد له كما اذا علقت من الرقي ثم ملكها الراني وهذا لان امومة الولد باعتبار علوق
 الولد حرا وانما قلنا ان الامومة باعتبار علوق الولد حرا لانه جزء الامر في تلك
 الحالة والجزء لا يخالف الكل وهو حر فلا بد ان تسحق هي الحرية واعتراض من قصر
 نظره على خصوص المذكور بان الرقي في امر الولد مستمر الى موت سيدها والولد
 على حرا فقد خالف الجزايل وهذا لانه جزء منفصل وليس كالمفصل وتمازى بقدر المذكور

يدفع هذا الاعتراض وانما اقتصر المصنف انصارا للعلم ببقية القدر وحاصل
 الوجه المذكور ان جزها حر ومقتضاه حرينها اذ لا يخالف الجزايل الا ان الاتصال
 بعومية الاتصال والولد وان كان جزا حرا الاتصال لكنه جعل كشمس على
 حدة في بعض الاحكام حتى جاز اعتناقه دولها فثبت به حق الحرية فلا شبهة في الحرية
 وعدمها لما بقي منها في الحال وهذا المعنى لا يوجد اذ علقت برقيق وتأيد هذا بقوله
 عليه الصلاة والسلام انما امة ولدت من سيدها فهي حرة بعد موته وتؤدو الحديث
 شرط في موت حق العتق ان تلد من سيدها وهذه ولدت من زوجها ولنا ان سب
 الامومة في محل الاجماع وهو الاصل هو الجزية على ما ذكرنا من قبل يعني عند قوله
 اول الباب ولان الجزية قد حصلت من الواطي والموطوءة نسب الولد والحرية
 انما ثبت بهما بنسبة الولد الى كل منهما فلا يثبت الجزية بناء على ثبوت النسب في موت
 اجساق الجزية بناء على ثبوت الجزية البات بناء على ثبوت النسب وهو ثابت في
 الزوج فثبت الامومة بخلاف الرقي فانه لا نسب يثبت للولد من الراني فيه فلا يصير
 الامة التي جازت بولد من الراني اذا ملكها الراني ام ولد له استحسانا خلافا لفر
 حيث قال تصير امر ولد له وهو القياس فان قيل كان ينبغي الاعتناق الولد اذا ملكه ابو
 من الراني اذا كان لا يثبت نسبه منه اجاب بقوله وانما اعتنق على الراني اذا ملكه لانه
 حروه حقيقة بغير واسطة بظهير اي نظير ام الولد من الراني حيث لا يعتنق لعدو
 اتصافه الي ابيه من استري اخاه من الراني لا يعتنق عليه لانه لا ينسب اليه بغير واسطة
 بل بواسطة نسبه الي اواله وفي غير ثابته حتى لو كانت ثابتة محققا اذا كان اخاه
 لامة فصار الحاصل ان الامومة تتبع ثبوت النسب عند الملك والعق المجير مع حقيقة
 الجزية عند الملك او ثبوت الاتصاف اليه بواسطة ثابته وقوله عليه الصلاة والسلام
 انما امة الحديث ليس فيه قصر الامومة على السيد بل انها تثبت منه غير متعرض لغيرها
 عن غيره فاذا صح تعليله بثبوت نسب ما نافي به منه ثبتت من غيره اذا ثبت النسب
 منه وفدح من الزوج فثبتت بالولادة منه وهذا لا نافي المذهب والمخالف وهم
 وان انبوه قد مواعيل القياس فاذا صح قياس الزوج على السيد في ثبوت الامومة لزم
 على المذهب الا انه يستلزم على تعليلنا ما اذا ادعى نسب ولد امة التي زوجها من
 عبده فان نسبه انما ثبتت من العبد لا من السيد وتصير ام ولد له وجوابه ان ثبوت
 الامومة لا قراره ثبوت النسب منه وان لم يصدقه الشرع فكان دأير امع ثبوت

في

النسب شرعا او اعتقادا وما ينبغي فيه الامومة ما ذكر في الانقياح امة جات بولد فادعاه
اجنبى لا يثبت نسبه صدقه المولى او كد به فان ملكه المدعي عنق ولا يصير امة اقرو له
قوله واذا وطئ جارية ابنه بجات بولد فادعاه ثبت نسبه وصارت ام ولد للابن
كان الابن وطئها او لا لان حرمه الوطئ لا يمنع ثبوت النسب كوطئ الحايض وعليه نعمها لانه
ملكها قبل الوطئ بالقيمة ليقع الوطئ في ملكه وليس عليه عقرها لسبق ملكه الوطئ ولا قيمة لها
لانه اعلق حرمها للملك علي الامر وقد ذكرنا المسئلة بدلا ليلها في باب نکاح الرقيق من
كتاب النکاح وللشافعي قولان احدهما يصير ام ولد ونعمين نعمتها ومهرها وهو بنا علي
اثباته الملك حكم الوطئ اذا لو اثبتت ما بقا عليه لم يتجه له احجاب المهر والقول الاخر لا
يصير ام ولد ولم يرد المهر لانه لم يملكها وهو قول احمد وعلي هذا انتمر علي ملك الابن
ومذهب مالك انه يملكها بالقيمة بمجرد الوطئ جملة او لا واذا كان غلها لازما عرف انه
لا يصح دعواه ولد مدبره ابنه ولا ام ولد له اذ لا يقبلان اسقال الملك فيهما فان كان
في لفظ الجارية عرف محرهما فقد اخرجهما باللفظ والا فالحكم المذكور في المسئلة وشرط
صحته هذا الاستيلاد ان تكون الجارية في ملك الابن من وقت العلوق الي وقت الدعوة
وان يكون الاب صاحب ولادة من ذلك الوقت الي الدعوة ايضا فلو باع الابن الجارية ثم
عادت اليه بشرا او ردو ولدت لاقبل من سنة اشهر منذ باعها فادعاه الاب لم يصح
دعوته الا ان يصدقه الابن كما اذا ادعي الاجنبى ذلك وصدقه وكذا دعوة الجدة
لو كان مكان الاب وكذا لو كان الاب كما فرائس او عبد افعتق او محنونا فاقا
بجاء بولد لاقبل من سنة اشهر من الاسلام والعنق والاقا فادعاه الي الدعوة فادعاه
لا يصح لعدم الولاية الا ان يصدقه اما المصنوه لو ادعاه بعد افاقته وقد جات به
لاقل من سنة اشهر من افاقته في القياس لا يصح لعدم ولادته عند العلوق وفي الاستحباب
يصح لان العتق لا ينطلي الحق والولاية بل يخرج عن العمل ولو كان الاب المدعي مريدا لمجي
موقوفه عند ابي خبيعه رحمه الله ان عاوا الي الاسلام وصحت والا لا وعندهما صححة
وهي فرع تصرفات الميرتد لانه يملكها بالقيمة فكان كالبيع وهو موقوف عنده خلافا لها
وكان ينبغي ان سوقف عندها ايضا لان تصرف الميرتد في مال ولده موقوف عندها
ايضا لكنها تضمنت التصرف في مال نفسه وفيه لا يوقف لاسيما في النسب لانه مختاط
في اثباته فينفذ **قوله** وان وطئ اب الاب مع بقا الاب سلبا حرا عاقلا لم يثبت النسب
منه لان شرط الصحة قيام الولاية علي ما ذكرنا ولا لولاية الجدة مع وجود الاب متصفا بما

فلا

قلنا بخلاف ما اذا كان الاب ميتا او حيا فمرا او عبدا او محنونا فان الميرتد الجديد
يصح استيلاده جارية ابنه لقيامه ولا يثبت في هذه الاحوال ولو كان الاب مريدا لم
يصح دعواه الجدة عندها لان تصرفات الميرتد نافذة عندها لمعت تصرف الجدة وعند
ابي خبيعه موقوفه فان اسلم الاب لم يصح دعوة الجدة وان مات علي ردة او لحق وقضي
لمحاقة صحت ولو باع ابن الابن الجارية حاملا ثم استودها فولدت لاقبل من سنة اشهر
منذ باعها لم يصح دعوة الجدة كما ذكرنا في الاب **قوله** واذا كانت الجارية من سريكين بجاء
بولد فادعاه احدهما ثبت نسبه منه سواء كانت في المهرض والعمة وهذا اذا ادعي احدهما
واعنق الاخر معا لدعوة او لي ضمنها ثبوت نسب الولد دون اعتاق الاخر وسوا كان
المدعي مسلما او كافرا لانه لما ثبت النسب في نصفه المملوك له من الجارية ثبت في الباقي
ولفظ في حمل علي معنى من التي لا تبد الغاية اي ثبت من نصف الامة المملوك له ولا يكون
للتخليل لقوله عليه الصلاة والسلام امرأة دخلت النار في هرة اي لما ثبت نسب
الولد نسب نصفه المملوك له لان قوله ثبت في الباقي يفيو عنه وحاصل المعنى انه ثبت
النسب من نصف الار يثبت من كلها لانه اي النسب لا يجزي ثبوته من امرأة ثبوته من
بعضها هو عين ثبوته من كلها ولا يقال سباني انه ثبت من رجلين بالنسبة الي امراه
واحدة لا نأقول ليس في ذلك محزنة من امرأة لان النسب ثبت من كلها الكل منهما لامن
بعضها الواحد ومن البعض الاخر والاخر وانما لا يجزي لان سببه وهو العلوق لا يجزي
في امرأة بان سعلق الولد من ما رجلين علي قولنا لانها اذا علقت من الاول اسد ثم
الرجح فلا يعلق من الاخر وعلي قول غيرنا لا يمنع بل واقع علي قوله بعض ثبتني لقيافة
علي ما سباني لعدم التجري الا يعلق الولد بنصفها **قوله** وصارت ام ولد له اتفاقا
اما عندها فلا ان الاستيلاد لا يجزي كما لا يجزي ثبوت النسب فلا يصير نصفها ام ولد
له ثم يملك نصيب شريكه بل يصير كلها ام ولد وعنده يصير ام ولد ثم يملك الاخر لانه
قابل للقل ولا يمنع تجزي الامومة كما اسع تجزي ثبوت النسب لان معنى كونها ام ولد
هو ثبوت استحقا فيها العنق بالموت والعنق تجزي عنده بمعنى زوال الملك لجازت امومه
نصفها بمعنى انه يعني نصفها بالموت ثم ثبت حكم عنق البعض من الاستسعا في الباقي
او اعتاقه الي اخر ما عرف لكن لما كان الضرر المفيد لتجزي العنق واجب الا يقرب بعضه
عنيفا وبعضه رفيقا والامومة شعبة من العنق وجب فيها اذا صار بعضها ام ولد
معني استحق بعضها العنق ان استحقدها كلها ولا يفي بعضها رفيقا وبعضها مستحقا

نصفها

للعقن فالخامس ان الاتفاق على انه لا يستقر بحزنها في حق الاموية بل العزى
في الابتدائى ثم للكل عنده وعندهما صارت ام ولد من اول الامر لا يحق ان يعلى
ملك نصيب شريكه بانه قابل للملكة لميل بعد المانع وهو لا يصلح للتعليل يقال
سافر للتجارة والعلم ولو قيل لامن الطرفين عد جنونا وكونه افسد نصيب شريكه
بالاستيلاء لا يستلزم بعين الضمان في معنى لا يجوز تركه من الشريك بل الثابت به حراز
ان نصته ولا ضمان تركه حقه وها هنا كروى الشريك ترك نصيبه ونصير نصفيها
ملكاه ونصفيها ام ولد لا يخرج بموجب المستولد لعن نصفيها ونصف نصفيها او تسع له اذ
ذاك لا يجوز فليس بموجب للفعل الامانة من النصير الدال على انه اذا اعنى البعض
لا يعنى البعض ونصير الحق حق الحر به حقيقة لها وتعتبر فيه نصفيها يوم وطبها الذي
علقت منه وكذا نصفي العقر وانما وجب نصف عقرها على المستولد لانه وطب جارية شريكه
لان الملك في نصف شريكه ثبت حكما للاستيلاء فيتعقبه وهو ان كان مقارنا للخلوق
لاستناده اليه فهو موقوف بالوطي وابند اية ثبت بالمهر فلا يسقط بالانزال فلو سبق
وجوب المهر الاستيلاء بالتزويج على كل حال فيسقط ما اصاب حصته ويضمن حصته
شريكه وما قبل الاصح ان حكما لعلة يفارها في الخارج لم يختره المصنف وقد خلا الكتاب
من ذلك واوله من باب من يجوز دفع الصدقة اليه في خلافه زفر فيها اذا دفع النصاب
الى الغير منعه وفلان المدفع قارن الغني فاجاب بانه حكم المدفع فيتعقبه ثم لو
يزل بكره في كل ما هو مثله ثم ضمان فيه نصف الشريك لا زفر في بياره واعساره لانه
ضمان ملكا كالبيع وعن ابي يوسف ان كان المدعي معسرا سعت ام الولد لان سعة الاستيلاء
حصلت لها وانما لا يضمن الاب اذا استولد جارية ابنه العقر من ملكها يثبت شرطا
للاستيلاء لانه لا ملك له يكفي لصحة الاستيلاء فيتعقبه الوطي في ملكه فان قبل الملاءمة
ضرون الاستيلاء وهو بالخلوق ولا يلزمه من تقدمه على الخلوق تقدمه على الوطي اوجب
بان الاستيلاء عبارة عن جميع الفعل الذي يحصل به الولد فلم يعتبر تعدد الفعل مع اتحاد
المطلوب فالقدم على الخلوق تقدم على الفعل الذي به الاستيلاء ومنه الوطي فاعتبر
تقدمه عليه ولا يعزم فيه ولذا لان النسب ثبت مستندا الي وقت الخلوق وملكه ثبت
من ذلك الوقت ايضا فلم يتعلق شيء منه على ملك الشريك بل على حرا فلا يصح له شيئا واهل
ان معصية ما ذكره المصنف من ان الملك في نصف شريكه ثبت حكما للاستيلاء فيتعقبه
ان الخلوق قبل ذلك نصيب شريكه يحصل ملكه المصنف له ونصفي شريكه واستناد النسب

الى الخلوق بعد ما وقع في ملك الشريك لا يوجب ان لا يتعلق منه شيء على ملكه
لان قال يمكن كونه اراد بالاستيلاء في قوله حكما للاستيلاء الوطي لا يقول بالاستيلاء
اما ان يطلق على الخلوق او على مجموع الوطي مع الانزال والخلوق اما مجرد الوطي لا
انزال فلا ولو سلم لم يصح ثبوت الملكة حمله لان نقله من ملك الشريك الى ملك
المستولد ضروري صيرورتها ام ولد له ولا يصير الا بالخلوق فلا يجوز نقله قبله
لانه لا موجب والاعتراض السابق بان حكم العلة معها في الاصح لا يفيد لان نقله
مع الخلوق ايضا لا يوجب لانه لا يضرهم ولذا لم يلزم النقل فالوجه جعله معقبا للخلوق
بلا فصل لميل ولا كثرة ولا ضمان لانه حمله ما مهيئ له فله فلا يصح حين صار
محيث يصح لم يكن على ملك الشريك لان الامور حين اسقلت الى ملك المستولد اسقلت اجزاها
ومن حملها ذلك الما هذا اذا حملت على ملكها فان اشترىها باحاطا فادعاه احدها
ثبت نسبه منه ويضمن لشريكه نصف فيه الولد لانه لا يمكن استناد الاستيلاء الى وقت
الخلوق لانه لم يحصل في ملكها ولذا لا يجب عليه عقر لشريكه هنا لكن لما ادعى نسب ولد
شريكه بينهما كانت دعوه ملك وهي كالاعتقاد الموقوف الا انه لا يضمن نصيب شريكه في
البيار والاعسار لانه ضمان تمكك كالبيع ولا عقر لشريكه هنا لان الوطي لم يوجد في
ملك شريكه **قوله** وان ادعياه معا ثبت نسبه منهما وكانت الامة ام ولد لهما فتحدم
كلا منهما **يو** ما واذامات احدهما عمت ولا ضمان للمحي في تركه الملبت لروى كل منهما فقها
بعد الموت ولا تسعي المحي عند ابي حنيفة لعدم تقويمها وعلي قولها سعي في نصف قيمتها
له ولو اعقفا احدهما عمت ولا ضمان عليه للساكت ولا سعيه في قوله ابي حنيفة
وعلى قولها يضمن ان كان موسرا وتسعي ان كان معسرا وعلى قول واحد منهما نصف العقر ليقان
قصاصا بما له على الآخر وقابضة انجاب العقر مع التقاض به ان احدهما لو ابرا احدهما
عن حقه بقدر حق الآخر ايضا لو قوم نصيب احدهما بالدرهم والآخر بالذهب كان له ان
يدفع الدرهم ويأخذ الذهب وبورث الابن من كل منهما ميراث ابن كامل وبورثان منه ميراث
ابن واحد لهذه احكام رد عوتها ذكرها العذوي ومنها انه للبا في منها حتى اذامات
احدهما كان كل ميراث الابن للبا في منهما ومرفق المصنف منهما موجه كل منها فقال وان
ادعياه معا ثبت نسبه منهما جميعا وسنقيده بما اذا لم يكن مع احدهما مرجح فلو كان بان
كان الشريكان ابا وابنا فان النسب ثبت من الاب وحده وكذا اذا كان احدهما ذميا ثبت
من المسلم وحده وفيه خلاف زفر مثبت منهما ويكون سلفا وقيد ههنا اذا حملت على ملكها

وهو ان تله لغارسته اشهر يعني فضاها لو ستمين مند ملكاها واحترابه
عما اذا كان الرجل على ملكا احدها متا حاشا اشتراها هو واخر فولدت لافلرسته
اشهر من الشرافاد عياه هي ام ولد الزوج فان نصيبه صار ام ولد له والاشيلا دلا
محمل التجزي عندهما ولا يبقاء عنده فيثبت في نصيب شركه ايضا وايضا اذا حملت
على ملكا احدها وفيه فباغ نصفها من اخر فولدت يعني لغارسته اشهر من بيع النصف
فادعياه يكون الاول او لي لكون لا يلو في ملكه وعما اذا كان الرجل قبل ملكا منهنما بان
اشترى بامه فولدت لافلرسته اشهر من حين ملكها او ولدته قبل ملكها اياها
فاشترى بها فادعياه لا تكون ام ولد لها لان هذه دعوة عتق لا دعوة استيلاء فيحقق
الولد مقنصر على وقت الدعوة بخلاف الاستيلاء فان شرطها كون العلو في الملك يستند
الحريه الي وقت العلو فيعلق حرا وقد منافي كتاب العتق احلاق المتاح فيما اذا قال العبد
هذا انتي وامه في ملكه هل نصبر ام ولد له او لا قبل بغير مجهول النسب او معلومه وقبل
لا منهما وقبل بغير مجهول في معلومه فيقبل ذلك على انه حكمتنا عند جهلنا بحال العلو
ويقولنا قال سفيان الثوري واسحق بن راهويه وكان الشافعي يقول في القدر ورجح
عليه احمد حديث القافه وقبل بغير مجهول اذا قدمت القافه وقال الشافعي يرجح الي قول
القافه فان لم يوجد قافه وقف حتى يبلغ الولد فينسب الي ايهما شافان لم ينسب الي
واحد منهما كان نسبه موقوف لا ثبت له نسب من غير امه والقافه هو الذي يبيع اثارا لا با
في الاثنا وغيرهما من الاثار من قاف اثره بقوله مقلوب وقفا اثره مثل را مقلوب راي
والقافه مشهوره في بني مدح فان لم يكن مدح في غيره وهو قول احمد وقاله مالك في
الاما وهذا ان اثبات النسب من شخصين مع علمنا بان الولد لا يتخلق من مابن لاهما
كما يخلق من رجل اشدهم الرحم متعدد فعملنا بالنسبه وهذا يفيد ان القافه لو الحقا
بما لا يلحق وهو قول الشافعي انه يبطل قولهما اذا الحقوا بهما وقد ثبت العمل بالنسبه بقول
القافه حيث مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما اخرج السنه في كسهم كلهم من سنين
عن عبيده عن الزهري عن عروه عن عائشه قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم سرور ا فقال يا عائشه اني تري ان يحزرا المدح في دخل علي وعندي اساقه من زيد
وزيد وعليهما قطيفه وقد غطياه بهما وبدن اقداهما فقال هذه الاقداه وبعضها
من بعض وقال ابو داود وكان اسامه اسود وكان زيدا بيضا ولنا كتاب عمر رضي الله
عنه الي شرح في هذه الحاده ذكر ان شرحا كتب الي عمر بن الخطاب في جاريه بن تركم

خات فولدت فادعياه فكتب اليه عمر رضي الله عنه انها لسا فليس عليهما ولو بينا ليين
لهما هو انهما برثهما وراثته وهو للبني في منهما وكان ذلك محض من الصحابه من غير
تكير محل محل الاجماع والله اعلم بذلك قال ولا يها استويا في سب الاموات يعني
الدعوه مع الملك فستويان فيه والنسب وان كان لا يتحرك ولكن سب له احكام
متجزئه كالارث والنفعه وصدقه الفطرو ولا يه التصرف في ثمنه والحضانه فما
يقبل الجري كالارث وما ذكرنا ثبت في حقهما على التجزيه وما لا يقبلها كالنسب ولا يه
الانكاح ثبت لكل منهما كالا كان ليس معه غيره واعلم ان المعروف في قصه عمر هو ما
قال سعيد بن منصور وحدثنا سفيان عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار عن عمر رضي الله
في امره وطبها رجلان في طهر فقال القافه قد اشترى بامه جميعا فجعله بينهما قال الشافعي
وعلي يقول هو انهما وها ابواه يرثانه ذكره سعيد ايضا وروي الاثر مراسنا ده عن
سعيد بن المسيب في رجلين اشترى في طهر امرأه فحملت فولدت علاما بينهما
مرفح ذلك الي عمر رضي الله عنه فدعي لقافه فنظروا فقالوا انراه يشبهها فالحقه بها
وجعله برثهما وراثته وروي عبد الرزاق عن عمر عن الزهري عن عروه عن الربيع
ان رجلين ادعياه ولد ادعي عمر القافه واقتدى في ذلك ببصر القافه والحقه ليد
الرجلين مر ذكر ايضا عبد الرزاق بعد ذلك عن عمر عن ابوب عن ابن سيرين قال لما دعي
عمر القافه فزاد اشبهه فيهما وراي عمر مثل ما رأت القافه قال فذكرت اعلم ان الحكمة
تلك لا تملك فيكون كل جزو لايه ما كنت اري ان مابن يجمعان في ولد واحد واسند عبد
الرزاق ايضا عن عمر عن قتاده قال راي القافه وعمر جميعا يشبه بهما وشبههما به
فقال هو سكا برثهما وراثته قال فذكرت ذلك لان المسيب فقال نعم هو لآخر منهما
وقول المصنف وعن علي مثل ذلك يشير الي ما اخرج الطحاوي في شرح الآثار عن سماك عن
مولى لاله مخروم قال وقع رجلان في طهر واحد فعلق الحاربه فلم يدروا من ايها هو
فانبا عليا فقال هو بينكما برثكما وراثته وهو للبني في سكا ورواه عبد الرزاق اخرا
سفيان الثوري عن قابوس بن اي طيبان عن علي قال انا رجلا وفتحا على امرأة
في طهر فقال الولد بينكما وهو للبني في منكما وضعفدا ليهقي فقال روي به سماك عن رجل
مجهول لم يسمه وقابوس وهو غير صحيح به عن اي طيبان عن علي قال وقد روي عن علي
مرنوا خلاص ذلكم اخرج من طريق اي داود ثنا جندب بن اصرم ثنا عبد الرزاق
ابا الثوري عن صالح الهذلي عن الشعبي عن عبد خير عن زيد بن ارقم قال اني علي

ومضى الله عنه وهو باليمن بثلثه وهو اهل امرأة في طهر واحد فقال اثنين أقرب
لهذا بالولد قال لا حتى سالهم جميعا فجعل كل واحد من اثنين قال لا فافزع بينهم فالحق الولد
بالذي صارن عليه القرعة وجعل عليه ثلثي الدية قال فذكر ذلك للبي صلى الله عليه وسلم
فمضى حتى بدت يواجدته انتهى واعلم ان ابا داود ورواه ايضا موقوفاً وكذا الشافعي
علي علي باسناد اجمود من اسناد المرفوع وكذا رواه الحميدي في مسنده وقال فيه
فاغرمه لمي فجه الجارية لصاحبه وهو حسن يمين المراد بالدية فيما قبله وحاصل ما حصل
من هذا انه صلى الله عليه وسلم يقول القافة وان عمر رضي علي وقت قولهم وانه عليه
السلام لم ينكر اثبات علي السب بالقرعة ولا شك ان المعول عليه ما ينسب الي رسول الله صلى
الله عليه وسلم وذلك هو سرور يقول القافة فاجاب المصنف عنه بان سرور كان لان
التفارق كانوا يطعون في نسب اسامه ومضى الله عنه لما بعد من ابي داود انه كان اسود
وكان زيد ابيض فكانوا لذلك يطعون في ثبوت نسبته منه وكانوا مع ذلك يعتقدون قول
القافة مكان قول القاب فقطعوا طعنهم فسروا لا شك انه لما يلزمه من قطع طعنهم
واستراحه سلم من التاذي في نسبته وطهروا خطاهم وورد عليهم محمل ذلك
كون القافة حقا في نفسها مكنون متعلق سرور ايضا او لست حقا فخص سرور بما قلنا
ولزم ان حكما يكون سرور لها نفسها فزع حكما بالحقا فيوقوف علي ثبوت حقيقتها
ثبت بعد وطعن بطعن يضم عين المضارع بالرجح وفي السب واعلم انه استدله علي صحة القافة
بحدث اللعان حيث قال عليه الصلاة والسلام فيه ان جات به اصبهب اتيح خسر الثاني
فهو لزوجها وان جات به اورد جودا اجاليا خدج الساتين بائع الالبين فهو الذي
رسم به وهذه هي القافة والحكم بالشبه واجاب اصحابنا بان معرفته ذلك صلى الله عليه وسلم
من طريق الوحي لا القافة وقد قال الظاهر عند اراده تعريجه ان يعرف انه ابن فلان
والحق انه سلب عليهم لانه لو كانت القافة معتبرة لكان شرعية اللعان يختص بما اذا
لرسمه المربي به شبه الزوج او لا لمحصل الحكم الشرعي حسد بانه ليس ابنا للنا في وهو
سلم الحكم بكونها في نسب الولد واجيب ايضا بانه لا يلزم من حقيقتها قيافته صلى الله عليه
وسلم حقه مباده غيره وفيه نظر فان القافة ليس الا باعتبار امور ظاهرة يستوي الناس
في معرفتها ثم انه عليه الصلاة والسلام لم يفعل علي ومضى الله عنه وهو الحاقة بالقرعة
وقد نقل ذلك عن بعض العلماء وطريقه صحيح كما تقدم وهو سكر من ان القرعة طريقه صحيحة
لقرره عليه الصلاة والسلام اياه بل شر به فان الضحك دليله مع عدم الانكار واذا له

بكر

نقل به بلزومه الحكم بنسخه غير انه سمي ما ثبت عن عمر من العمل بقوله القافة فانه
من القوة بكثرة الطوق بحيث لا يعارضه المروى عنه من قصة شرح لحفاها وعدم
تبنيها وان كانت قصته مرسلا فان سليمان بن سيار عن عمر مرسلا وكذا عروة عنه
اما ما نطروا بان الاعز قوي امين مع حجة المرسلة عندنا فكيف به من هذين علي
ان قوله سعيد بن المسيب نعم في اسناد عبد الرزاق وما يكون كالموصول يجوز ان سعيد
روي عن عمر بالجمل فلا خلاف في ثبوت مثل هذا واذا ثبت عمل عمر بالقافة لزم ان ذلك
الاحتمال في سرور صلى الله عليه وسلم وهو كون الحقيقة من متعلقه ثابت والثاني
رحم الله لما لم يصبه الولد الي اثنين بلزومه اعتقاد ان فعل عمر كان غير ربه لا قوله
القافة بلزومه القول بثبوت السب من اسان ادخل محل الاجماع من الصحابة وهو ملزم
لما بعد الامر من اما ان سرور عليه الصلاة والسلام لم يكن متعلقا الا برذلتهم او
سجنه وبه يقول الا اننا نقول انه من ما سبها كما بعضهم من بعض روايات لان ما بين
لم يحتجنا في الرحم الا متعاقبين فاذا فرغ من انه خلق من الاول لم يتصور رحمه من الثاني
بل انه يزيد في الاول في سمعه قوة وفي بصره واعضائه واما القول بانه يندم في الرحم
فما صرح علي قولنا ان الحامل لا تحيض فاما من يقول تحيض لا يملكه القول بالاسناد فثبت
النسب من اسان مع الحكم بانه في نفس الامر من ما احدها ثم كانت نسبته من الاسان ثبت
نسبه من ثلثة واربع وخمسة واكثر قال ابو يوسف لا ثبت من اكثر من اسان لان
البيان في ثبوت من اثنين لكنه ترك لا تركه وقال محمد لا ثبت لاكثر من ثلثة لقرب الملاحة
من الاسان ولا يحنيفه ان سبب ثبوت النسب من اكثر من واحد الاشياء والدعوة
فلا فرق ولو تنازع فيه امراتان فمضي بغيرهما عندا يحنيفه وعندا لا يحنيفه للمراين
فلا تلحق الا بامر واحدة لا فرق بين كون الانبساطا متساوية او متساوية في الجارية في
دعوى الولد ولو تنازع فيه رجلان وامراتان كل رزعه ان ابنه من هذه المرأة وهي
تصدق عندا يحنيفه يعني بين الرجلين والمراتين وعندا لا يحنيفه بين الرجلين
فقط ولو تنازع فيه رجل وامراتان فمضي به سهم وعندا لا يحنيفه بين الرجل والمراتين
قوله الا اذا كان احد الثركين بالآخر استثنى من قوله وما لا تعللها وعلت ان النسب
ثبت في حق كل منهما كلا وفي المبسوط امة من سلم ودي وحكاتب ومدبر وعبد ولدت
فادعوه فالحر المسلم او في اجتماع الحرية والاسلام فيه مع المملوك فان لم يكن فهو مسلم
بل من بعده فقط فالذي اولى لانه حر والمكاتب والعبد وان كانا مسلمين لكن سيدا والولد

يقول

محصل الاسلام دون الحرية ثم المكاتب لان له حق ملكه والولد على شرف الحرية اذا
المكاتب وان لم يكن مكاتب وادعي المذهب والعبد لا يثبت من واحد منهما النسب لانه ليس
لهم ملك ولا شهادة فيلزم ان يكون هذا الخراب في العبد المحرور وهيت له امة ولا
يتعين ذلك بل ان تروج منها ايضا ولو كانت الدعوة بين ذوي وميرد فالولد للمترد لانه
اقرب الي الاسلام وغرم كل لصاحبه نصف العتق **قوله** وماتت الا والولد لها الدعوة
كل واحد منهما في نصيب الولد فيصير نصيبه منها الميراث والولد لها ولا يصح واحد
منهما الميراث سببا لانه لم يمتل اليه من نصيبه شركه **قوله** ويرث الابن من كل منهما ميراث
ان كامل لانه اقر له ميراثه كله حيث ادعي انه ابنه وحده واقراؤه حجة في حقه وبنات
منه ميراث اب واحد لان دعوى كل منهما لا تفرد بالابوة لا يبرى في حق الآخر وقد استويا
في سبب الاستحقاق وهو الدعوة المفردة بالملك وصار كما اذا اقاما البينة على شئ يصير
ميراثا منهما فكذا اذا اقاما البينة على ابن مجهول النسب يكون بينهما الاتحاد الجاه
قوله واذا وطئ المولى جارية مكاتبه جازت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب ثبتت نسب
الولد منه وان كذبه لا يثبت نسب الولد لكن اذا ملكه يوما من الدهر فثبتت نسبته
منه لما سبكر وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا يعتبر بصدقه بل يثبت نسبته منه بمجرد
غيره فصرنا في تصديقه وقوله هذا قول سائر العلماء اعتبارا بالاب يدعي ولد جارية ابنه
بجامع ان الموطوءة كسب كسب المذموم وبطريق اولي لان للمولى في المكاتب ملك رقبته وهو منتزع
لحقه ملك كسبه وان لم يكن له فيه ملك كان له فيه حق الملك وليس للولد ملك حقيقة في رقبته
ولده بل له حق الملك لما له عند الحاجة وحق الملك اقوي من حق الملك فلما ثبت نسب ولد جارية
الابن من الاب بمجرد دعوته من غير انفقار الي تصديق بغيره فالشك من المولى اولى وخبر
الظاهر وهو الفرق بين جارية الابن وجارية المكاتب ان المولى لا يملك التصرف في اكساره
مكاتبه بسبب مجرته نفسه عن ذلك بعقد الكسبه حتى لا يثبت له حق بملكه والاب يملك ملكه
لحاجته على ما هو في تصدير بصدقه وهذا بخلاف الوارث لستولادة من تركته
مستغرة بالدين يصح بلا تصديق احد لانه صاحب حق حتى يملك استخلاص ما يثمن الركة
باعطا قيمته وليس احد احق منه لاحتاج الي تصديق بغيره بخلاف الاباع يدعي ولد الطبيعة بعد
البيع يصح اتصال العلق بملكه ووجب للولد حق العتق فلم يطل باعتراض البيع وهذا ان
حصل العلق في ملك المولى لرقبه المكاتب لكن لم يحصل في ملكه الجارية ملكا لها ولا ميراث
بانه لا معنى لشرط التصديق لانه اذا لوحظ حجر المولى عن التصرف في مال المكاتب فقد

لا يوجب فكذا الحجر بل غاية انه اعترف له انه وطئ الجارية فيقتضي الاتية النسب
ادله يرفع به المانع من ثبوته الا يري انه لو اقاما البينة على انه وطئها لا يثبت نسبته
اذا كان له مع ان الثابت بالبينة اقوي من التصديق فظهر ضعف شرط التصديق
وقد عجب بان هذا الحجر لخلق ادعي لكونه هو احق بالدعوى فلا يظهر حقه في الاستحقاق
في مقابلته من هو احق به منه الا ان يصدق له ان كذبه بان يدعيه هو فلا بد من
استعلام بصدقيه وتكذيبه بخلاف ما اذا اقام بینه على الوطئ فان تكذيبه فانما هو
التصديق ليس لاستعلام الوطئ قطعا بل ليقضي باللاحق على غيره بخلاف احد التركيبين
اذا استحقق فانه لا يوقف على تصديق الآخر لانه ليس احداهما احق من الآخر **قوله** وعليه
عقرها المكاتب لانه اي لان وطئه المذلول عليه بقوله فاذا وطئ المولى لا يتقدمه الملك
لان ماله من الحق اي حق الملك كاف لعمدة الاستيلاء لما نذكره نفي من قوله عقبيه انه
كسب كسبه بخلاف الاب فانه ليس له حق ملك في الجارية فقد وملكه اياها بالبيع
الاستيلاء فلا يجب العتق لانه وطئ امة نفسه واذا وجب لنفس المكاتبه العتق
اذا وطئها المولى مع ثبوت حقيقة ملكه فيهما فلان يجب بوطئ امته اولى وابتدأ راج
فقال اي لما نذكره في كتاب المكاتب من انه ثبت للمولى في دمة المكاتب حق مع ان
يجرد ثبوت حق في دمة سيده امة لا يصح استيلاء صاحب الدن فلقد تناوله من مكان
بعيد وهو اقرب اليه من جبل الوريد **قوله** وفيه ولدها عطف على عقرها اي وعليه
فيه الولد لانه في معنى المغير وحيث اعتمد دليله وهو ان الجارية تناوب الشخص
كسب كسبه فلم يربح برقه حيث اعتمد دليله لا يوجب حرته فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب
منه كما ان المغير وبشر امه استولدها فاصحفت اعتمد دليله هو البيع فجعل عدلا
في حرته الولد بالقيمة الا ان قيمه الولد هنا يصير يوم ولد وفيه ولد المغير ولو لم يولد
والفرق ان العلوق هنا حصل في ملك المولى وهو منتزع ثبوت نسبته حتى يملكه لما لكها
الا انه بمجرد حجر شرعي عنها فشرط بصدقه فاذا جاز التصديق تحت الدعوى وثبت له
حق الملك بالقيمة فوجب اعتبارها في اقرب او فاته الامكان واما المغير ووصفاته
فيه الولد لانه امانة حبسها عن صاحبها بعد رافق تصدير العتق يوم الحبس وبحق هذا
الحبس والمنع ان يكون يوم الخصومة مصير نومها ثم لا يصير الجارية ام ولد له
لانه لا ملك له فيها فحصل كما في اول المغير والمبيعة المستققة لا يكون ام ولد له ولا
تناقص من قوله لا يصير ام ولد من قوله ان ماله من الحق يكفي لعمدة الاستيلاء لانه

المراد من الاستيلاء اجتناف الولد كما قررناه اول الباب وصحته ثبتت نسب
الولد منه واما ثبوت امومية الولد للام فاما هو لا يفر في بعض الصور وهي اكراه
دون بعض وليس عينا للزمن في ما اثبت به اذ امك هذه الجارية يوم ما من الدهر صارت
ام ولد له لانه ملكها وله منها ولد ثابت النسب **قوله** وان كذبته المكاتب في النسب
لم يثبت نسبه من المولى لما بينا اي من انه لا يملكه المصنف في المكاتب مكاتبه فلو ملكه اي
لو ملكه الولد يوم ما من الدهر ثبت نسبه منه وكان ولدا له لقيام الموجب وهو اقراره لا يملك
وروا المانع وهو حق المكاتب **فروع** تقدم في رجل خرباثة فولدت ثم اشتراها لاصحاب
او ولد له استحسانا وان استرخى الولد عنق وفي المحيط يجوز اعتناق ام الولد وكتابتها لتفصيل
الحرية وكذا يبرها لانه يمتنع لها سببا حريه وفي غيرها لا يصح تبنيها لانه لا يفيد
وفي جوامع الفقه استولد مدبره بطل الذب عنه وتقضى من جميع المال ولا تسعي في دين وفي
الكافي امة بن رجلين قال لا في صحته هي ام ولد احدنا ثم مات احدهما يوم الحيا بالبيان دون
الورثة لانه يخرج عن نفسه والورثة يخرجون عنه فبطل غيرهم فان قال الجي هي ام ولدي فهي ام ولده
وبعض يصف بمنها ولا يضمن من العسر شيئا لانه لما اقربوطيها بعد ملكها فلعنه استولدها
بنكاح قيل ولو قال هي ام ولد المبيته عتقت صدقته او كذبته لانه ان صدق فهي حرة وان
كذب فكذلك لا قراره بعينها بموته ولا سعاية للحي لانه يدعي الصمان على الميت وكذا الولد
لا يخرج دعوى عليه الصمان ان كذبوه في اقراره وان صدقوه فقد افروا بعد ما سعاية
والله الموفق **كتاب الاماني** اشترك كل من اليمين والعتاق والطلاق والنكاح في ان
الهلل والاكره لا يؤثر فيه الا انه قد مر على النظر النكاح لانه اقرب الى العبادات كما
تقدم والطلاق رفعه بعد تحققه فابلاوه اياه اوجه واحضر العتاق عن الايمان بزيادة
مناسبه بالطلاق من جهة مشاورته اياه في تمام معناه الذي هو الاسقاط وفي لارعه الشري
الذي هو السرايه فقدمه على اليمين ولفظ اليمين مشترك بين الجارية والقسم والقوة لغة
والاولان ظاهران وشاهد القوة لاخذ منه باليمين وقوله السماخ وقيل الخطيئة راية
عرايه الا انه يسمو الى الخبرات منقطع العزم اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرايه
باليمين اي القوة ثم وظهر انما سمي القسم عينا لوجهين احدهما ان اليمين هو القوة والحالة
معقوي بالاضمار على الحمل او المنع والما في المهر كما وانما يكون بايما لمع عند القسم فسميت
بذلك يفيد انه لفظ منقول ومفهومة اللعوي جملة اولي انشائية صريحة الجزين تؤكد بها
جملة بعد ما حبر به وترك لفظ اولي بصير غير مانع لدخول نحو زيد قائم زيد قائم وهو

لا

على عكسه فان الاول هي المؤكدة بالثانية من التوكيد اللفظي وجمله اعم من الفعلية
كخلف بالله لا فعلن او احلف والاسمية مقدمة الخبر كعلي عهد الله او موخرته
نحو لمحرك لا فعلن وهو مثال ايضا لعبر المصريح بيمينها ومنه والله وتالله فان الحرف
حجلا عوضا عن الفعل واسما هذا المعنى التوكيدي سته الحلف والقسم والعهد
واليمين والابلا واليمين وخروج بالثانية نحو تعليق الطلاف والعتاق فان الاول
ليست انشا وليست العالين اياها نالغة واما مفهومة الاصطلاح في جملة اولي انشا
يقسم فيها باسم الله تعالى او صفه بؤكد بها مصفون ثابته في نفس السامع ظاهرا او
تجمل المصنف على تحقيق معناها فدخلت بقيد ظاهرا الغوس او التزام مكره كغزو او
ملك على تقديري يمنع عنه او محبوب ليجل عليه فدخلت التحليلات مثل ان فعل فهو
يهودي وان دخلت ثابت طالق نعم التامنع نفسه وبفتحها لمنعها وان شري فثبت
حر وبيها العالي وثابة ايقاع صدقة في نفس السامع وثاره حمل نفسه او غيره
على الفعل او البركة من المفهوم اللعوي والشري عموما من وجه لصادقهما في
اليمين بالله وانفراد اللعوي في الحلف بغيره مما يعطيه الافراد الاصطلاح في التعليق
ثم قيل بكرة الحلف بالطلاق والعتاق لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفا
فلحلف بالله الحديث والاكثر على انه لا بكرة لانه لمع نفسه او غيره ويجعل الحديث
غير التعليق بما هو خوف القسم وكنها اللفظ الخاص واما شرطها فالعقل والبلوغ
وحكمها الذي يلزم وجودها وجوب البر فيما اذا عتقت على طاعة او ترك معصية
مثبت وجوبان لا من الفعل والبر وجوب الحنث في الحلف على صدهما وقصد
به فيما اذا كان عدم المحلوف عليه جازا وسيا في اذا حنث بما حوز فيه الحنث او بجرم
له منه كفارة **قوله** اليمين على ثلثة اضرب يمين الغوس والاصح من النسخ اليمين
الغوس على الوصف لا الاضافه او يمين غوس واما يمين الغوس فاضافة الموصوف
الى صفته وهي ممنوعة وما قيل هو كعلم الطب رد بانه اضافة الجنس الى نوعه لانه
الطيب نوع لا وصف للضاف ومثل صلاه الاول في مقصور على السماع ونسبت غموشا
لنفسها صاحبها في الاثر ثم في النار يقول معنى فاعله بصيغة المبالغة **قوله** قال الغوس
في الحلف على امر ما من تعد الكذب به وليس هذا بقيد بل الحلف على الحال ايضا كذا
كواله ما لهذا علي دين وهو يعلم خلافه والحديث المذكور عريب لهذا اللفظ ومعناه
ثابت بلا شبهة واقر بالالفاظ اليه ما في صحيح ابن حبان من حديث ابي امامة قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين هو فيها فاجر لم يقطع به مال
امرئ مسلم حرم الله عليه الجنة وادخله النار وفي الصحيحين لقي الله وهو عليه غضبان
وفي سنن أبي داود من حديث عمران بن حصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من حلف على يمين مصورة كاد باهليبه ومعه من النار والمراد بالمصورة الملوحة
بالصا والحكم أي الغوس عليها لا فاه مصورة عليها **قوله** ولا كفارة فيها إلا التوبة
والاستغفار وهو قول أكثر العلماء منهم مالك وأحمد رضي الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله
فيها الكفارة لا فاه مخرج في الأصل وهو المعقود لرفع ذنبه كحرمه اسم الله تعالى
وقد تحقق في الغوس منعدي إليه وجونها وناها كبرية محضه لما ثبت في صحيح البخاري
من حديث أن عمر عنه عليه السلام الكبار لا يترك باله وعقود أو الدين وقيل
الفس واليمين الغوس والكفارة عبادة حتى تتأدى بالصوم ويشترط فيها التوبة فلا يتألف
فيها أي بما هو كبرية بخلاف المعقود لا فاه مباحة ولو كان فيه ذنب كان بحث في موضع
البر على ما ذكرنا من التفصيل فهو متأخر معلق بأخبار ومبني على مقارن منعدي بنفس اليمين
كما في الغوس فاستنعى الخلق وحاصل هذا أبدا وصف في الأصل وهو كونه مباحا وأما
كونه جزا لم يؤثر لكونه غير مناسب للحكم وقد نعت بالظهار وبجواب بان الموجب فيه العود
لا نفس الظهار قال تعالى ثم يعودون لما قالوا فتعذبوا بقرنه وهو مباح لكونه أمساكا
المعروف وبالأفطار في رمضان ولو تجرأ وزني اجيب الكفارة باعتبار الفطر الحمد المثنى
وبحب الحد باعتبار أنها في نفسها كبرية ولخصه أخربان ذلك حرام في نفسه وحرام لغيره
وهو المصوم فوجب الحد بالاول والكفارة بالثاني ونقص أيضا بقتل الحرم صيد أعدا
واجيب بان عين الفعل ليس حراما حتى لو فعله في غير الأحرار والحرم لم يحرم وإنما حرم
بأحراره والحرم لا بنفسه وصح شراح الأبرار ومنع لفي كون المعصية سببا للكفارة
وجعل المذكور من الأخوة خطا ولم يبين موضع الفساد فيها وهو واضح لأن كلامهم
هذا معنى يقيد قولهم المعصية لا تمنع سببا للكفارة لكونها عبادة بما إذا كان حراما لغيره
ومرجعه إلى التحسين والنبذ في الفعل لذاته وهو منتف عند الأشعرية وهو قليل جدا
كانه لا يزيد على الكفر والظلم وكون اليمين الغوس منه قد يمنع لأن اليمين في نفسه مباحة
أو عبادة أو ذكر الله تعالى على وجه التعظيم وهذا لا سقط من قلب المؤمن الخالف غمضا
والأكثر كفر أو إنازج به باطله ففيها ليس إلا لعدم مطابقة المحلوف عليه أو لقصد
ذلك وذلك خارج عن اليمين موجب لحرمتها فكان من قبل ما حرم لعنه على أن يكون خروسة

»

المسبب تمنع من اجتنابها للعبادة لا يفصل بين كون الحرمة لعنه أو لعنه ولو قبل لا يلزم
من سرعية الكفارة حازه أو سارة في ذنب اخف شرعيتها كذلك في ذنب اعظم كان وجه
وللتا في الغوس مكسوبة بالقلب والمكسوبة بواحد لها لقوله تعالى لا يواخذكم الله
باللغو أي بما كنتم ولئن يواخذكم بما كذبتم فلو كنتم سجينه المراد بالموأخذة بقوله تعالى
ولئن يواخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته فيمن أن المراد بها الكفارة والجواب بالموأخذة
مطلقا في الآخره هي المراد بالموأخذة في المكسوبة والمراد بها في المعقودة الكفارة كما
ذكر قالوا الغوس داخل في المعقود فوجب الكفارة لها بالنسبة من غير حاجة إلى زيادة
تكلف الجواب منعها المعقود لا فاه وبط في الشرع بالاسم العظيم معنى على وجه جملة عليه
في المستقبل أو منعه منه فإذا احتثت تحت لرفع المانع والحامل أو لو كيد صدقة الظاهر
فإذا طاب في الخبر بر وأختلت ولا شك أن بالحث تحت اليمين والغوس فارتقا ما جعلها وهو
ما لو طار عليها ونفها وحلها فلم يعقد لانه إذا فارتقا منع العقاد ما كاد لوده والرماع
في الكاح بخلاف سس السما ونحوه فانه لم يقرها لا فاه عقدت على أمر في المستقبل فاجلها
هو انعدامه في المستقبل لا في الحال وعلى هذا قيل الغوس ليست بيمين حقيقة لأن اليمين
الشرعية لعقد البر وهو غير ممكن فنها وما قطع بأسفا فابده شرعا يقطع بأسفا شرعا
وسميها مينا مجازا بعلاقته الموت كالغوس للصون المنقوشة أو هو من الحقيقة للغوس
وعلى أحد ما يحل قوله عليه السلام واليمين الفاجرة ونحوه على ما ذكرناه وأعلم أن المعقود
غند الشافعي ليست سوى المكسوبة بالقلب وكون الغوس فارتقا الحث لا يفي إلا بعقاد
عنده وكونها لا تسمى مينا لا فاه لعقد البر بعيدا لا شك في سميها مينا لعنه وعرفا
وشرعا بحث لا يقبل الشك في ليس الوجه إلا ما قد من أن شرعية الكفارة لرفع ذنب
اصغر لا يسلم شرعها لرفع أكبر وإذا ادخلها في سمي المنعقدة وجعل المعقود يفسر
إلى غوس وغيرها عسر الظروعة إلا أن يكون لعنه أو سمع وقد روي الأما واحد في
بإسناد جيد صرح بخودته أن عبد الهادي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث
مطواه قال فيه خمس ليس لهن كفارة الشرك بالله عز وجل وقيل النفس بغير حق وقت
مومن والفرار من الرخف ومن صابره يقتطع لها ما لا يعجز حق أسهي وكل من قال لا
كفارة في الغوس لم يفصل بين اليمين المصورة على ما كاد بها وغيرها وصار بمعنى
مصوره كعنه وأمينه ولقد ان المصور المقتضى لها لا فاه مصورة عليها أي محسوس
والعبر حبس النفس على المكروه ومنه قتله صبرا إذا لم تكن في حال تصرفه ودفعه محسوسا

عن نفسه **قوله** والمنعقد ما حلف على امر في المستقبل ان يفعله فاذا حث لزمته
اللفظة لقوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية وما في قوله ما
حلف مصدر يه اي الحلف على امر في المستقبل وهذا يفيد ان الحلف على ما من صادقا
فه كوا الله لقد قدم زيد اس لا يسي معقده ويقتضي انها اما مستيحيين وهو بعيد او
زيادة اقسام اليمين على الله وهو مبطل لمصره السابق وفي كلام شمس الامة ما يفيد انها
من قبيل اللغو فان اراد لغة لم يوج طانه ما لا فائدة له وفي هذا اليمين فائدة تأكيد صدق
في جبهه عند السامع وان اراد دخولها في اللغو المذكور في الآية بحسب الارادة فقد مر
السلف واختلفوا فيه ولم يفعل احد بذلك كان خارجا عن اقوال السلف والجواب ان اليمين
اثرانه فيما يتصور فيه الحث لا في مطلق اليمين **قوله** وبين اللغو ان يحلف على امر وهو
انه كما قال والامر بخلافه مثل والله لقد دخلت الدار والله ما طقت زيدا ويدخل في ذلك
الافعال كما ذكرنا والصفات ومن الثاني ما في الخلاصة رجل حلفه السلطان انه لم يعلم
بامر كذا الحلف سم تدكر فعلم انه كان يعلم ارجوا ان لا تحت ونحوه فهدى اليمين بارجوا ان لا
الله بما صاحبها وانما قد يجد عدم المواخذة بالرجامع انه منقطع به في كتاب الله تعالى حين
قال لا يواخذكم الله باللغو للاختلاف في معنى اللغو ففسره محمد رحمه الله بما ذكر وهو مروي
عن ابن عباس وبه قال احمد وقال الشافعي كل من صدق عن غير قصد في الحامي في المستقبل
وهو بيان للتفسير المذكور لان الحلف على امر يثبته كما قال لا يكون الا عن قصد وهو مروي
عن احمد وهو معنى ما روي صاحب السنن عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم هو كلام الرجل في بيته كذا والله وبلى والله وقال الشافعي وسروك لغو اليمين ان يحلف
على معصية فيتركها لا فيما سمعه وقال سعيد بن جبير ان تحرم على نفسه ما احل الله له من
قول او عمل فلما اختلف في معنى اللغو علقه بالرجاء والاصح ان اللغو بالتفسير من الاولين
وكذا بالناس فقوله على عدم المواخذة به في الاخره وكذا في الدنيا بالكفارة فلم يتم العذر
عن التعليل بالرجاء لا وجه ما قلناه لم يرد به المطلق بل التبرك باسم الله والتأديب فهو
كقوله صلى الله عليه وسلم لا هل المقابر وانا ان شا الله بكر لا حقون واما بالتفسير الرابع فغير
مشهور وكونه لغوا هو اخبار سعيد **قوله** والقاصد في اليمين والمكره والثاني وهو من لفظ
باليمين داهلا عنه ثم يذكر انه لفظ به وفي بعض النسخ الحاطي وهو من اراد ان يتكلم بكلام غير
الحلف محري على لسانه اليمين فاذا حث لزمته الكفارة لقوله عليه السلام ثلث جد هن
جدد هن لهن جد النكاح والطلاق واليمين هكذا ذكره المصنف وبعضهم كصاحب الخلاصة

اليمين

محل تبار

جعل مكان اليمين العناق والمحفوظ حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة اخرج احمد و
داود وابن ماجه وقد ورد حديث العناق في مصنف عبد الرزاق من حديث ابي ذر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق وهو لا يحب وطلاقه جابر ومن
وهو لا يحب بعنقه جابر وروي ان عدي بن الكامل من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
عنه عليه السلام قال ثلث ليس قهر لعن من تكلم بشئ منهن لا عيا فقد وجب عليه الطلاق
والعناق والنكاح واخرج عبد الرزاق عن علي بن وهب عن ابي جابر قال ثلث لا لعن
النكاح والطلاق وفي رواية عنهما اربع وزاد الذر ولا شك ان اليمين في معنى الذر
منعاس عليه واعلم انه لو ثبت حديث اليمين لم يكن فيه دليل لان المذكور فيه جعل الخزل
باليمين جدا والهازل قاصد لليمين غير راض بحكمه فلا يعتبر عدم رضاه به شرعا بعد
مباشرة السبب بخاروا والثاني بالتفسير المذكور لم يقصد شيئا أصلا ولم يد وما صنع
وكذا المحطى لم يقصد قط اللفظ به بل شئ اخر فلا يكون الوارد في الهازل واردا في
الثاني الذي لم يقصد قط مباشرة السبب فلا ثبت في حقه نضوا ولا فاسا واذا كان
اللغو بتفسيرهم وهو ان يقصد اليمين مع طن البر ليس لها حكم اليمين فالحق يقصد أصلا
بل هو كالنابز محري على لسانه طلاق او عناق لا حكم له اذ في ان لا يكون لها حكم اليمين
وايضاً بتفسير اللغو المذكور في حديث عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو انه كلام الرجل في بيته كذا والله وبلى والله ان لم يكن هو نفس التفسير الذي فسروا
به الثاني فان المتكلم كذا في بيته لا يقصد المتكلم بل محري على لسانه حكم العادة غير
مراد لفظه ولا معناه ولو لم تكن اياه كان أقرب اليه من الهازل فحل الثاني على الاغني
بالتفسير المذكور راوي من جملة على الهازل وهذا الذي ادنيه ونقدم لنا مثله في الطلاق
ما قلنا **قوله** والثاني يخالفنا في ذلك فيقول لا ينعقد من المكره ولا الثاني لا المحطى
للحديث المشهور رفع عن امي الخطا والسيان وما اسكر هوا عليه قال المصنف وسين
في الاكراه ان شا الله تعالى واستدل للشافعي واحمد رحمهما الله بن الجوري في المحقق
في عدم انعقاد من المكره بما رواه الدارقطني عن واثة بن الاسقع واي امانة قال لا
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس علي مقهور عمن يم قال عبيدة ضعيف قال اي
سفع المحقق حديث منكر بل موضح وفيه جماعة لا يجوز الاحتجاج بهم **قوله** ومن
فعل المحلوف عليه مكرها او ناسيا فهو سوا تعجب عليه الكفارة كما لو فعله ذاك الميمه

بما اراد عن كل من الشافعي واحمد روايتان بحث ولا بحث وهو اللاح عند الشافعي
للحديث المذكور وقد مر جوابه في طلاق المكره من كتاب الطلاق وهذا ان الفعل
الحقيقي لا ينفرد بالاكراه وهو الشرط يعني بالشرط السبب لوجوب الكفارة لانه الحث
وهو السبب عندنا وانما سبب حقيقته مذهب الشافعي لان السبب عنده المين والحث
شرط على ما عرف والحاصل ان الوجوب ثبت عنده سببا كان او شرطا وبالنيابة والاكراه
لم ينفرد وجوده فاستعقب وجوب الكفارة وكذا اذا فعل المخلوف عليه وهو مخي عليه او
يحتون تلزم الكفارة مخرجها وليه او هو اذا افاد ما ذكرنا من تحقق الشرط اي ان يثبت
وقوله ولو كانت الحكمة في اجاب الكفارة ورفع الدية جواب عن سوال مقدروه وان وجوب
الكفارة لو رفع الدية الحاصل بالحث ولا بد من الحث اذا كان معي عليه او محض تارة
فاجاب بان الحكمة لا يجب حصولها مع شرع الحكم دايما بل تنافى بمطنتها وهو كون شرع
الحكم مع الوصف يحصل مصلحة او يدفع ضررا كما في الاستبراء شرع وجوبه مع الملك الموكف
بالنقض يحصل معه دفع مضته اشتباه السبب فادبر على نفس الشرايع القيس سوا كان
ذلك الوهم حاصل او لا كما في شرا الامة الصغيرة التي لم تبلغ حد البلوغ واما قوله كما في
شرا الامة البكر ومن المراه فليس صحيح لان الوهم حاصل لجوار حبل البكر ومملوكة المراه
على ان كونه الرفع الذنب دايما ممنوع بل لتوفر تعظيم الاسرار ان يتعقد على امر ثم يخلو
مجانا للعلم بذلك في موضع يجب فيه الحث او يندب والله اعلم **باب ما يكون عينا**
وما لا يكون عينا قول والمين بالله او باسم اخر من اسمائه يعيد لفظة اخر ان المراد بالله
اللفظ شامل الاسم الاخر كالرحمن والرحيم والقدير ومنه والذي لا اله الا هو والحيات
والارض ورب العالمين وما لا يوم الدين والاول الذي ليس قبله شئ والاخر الذي ليس بعده
شئ واذا قالوا اي قوله الطالب الغالب انه مين لانه تعارف اهل بعداد الخلف به لزم اما
اعتبار العرف فيما يسمع من الاسماء من الكتاب والسنة فان الطالب لم يسمع بخصوصه بل
الغالب في قوله تعالى والله غالب على امره واما كونه بنا على القول المفصل في الاسماء ويند
قوله اخر ان لا بد من كونه اسما متافقا لوقال واسم الله وهو عام يقتضي لا يكون عينا والمنه
لوقال باسم الله ليس مين وفي المتن في روايه ابن رستم عن محمد انه مين فليتامل عند
لوقال وباسم الله يكون عينا ذكر ذلك في الخلاصة وقوله او بصفة من صفاته التي يخلو
لها عرفا قيد في الصفة فقط فاذا ان الخلف بالاسم لا ينفرد بالعرف بل هو مين تعارفه
وهو الظاهر من مذهب اصحابنا وهو الصحيح وهو قول مالك واحمد والشافعي في قوله قال

بعض مشاغلنا كل اسم لا يسمى به غير الله كالله والرحمن فهو مين وما يسمى به غير الله
فالحكيم والعليم والقادر والعزير فان اراد به عينا فهو مين وان لم يرد به فليس
ميناً ووجه بعضهم بانه ان كان مستوعلا لله سبحانه وتعالى واخيره لا يتعين اراده احد
الا بالله واما الصفة فالمراد بها اسم المعنى الذي لا يمتنع ذاتا ولا جعل عليها فهو كالعزة
والكبرياء والعظمة بخلاف نحو العظيم فقيد يكون الخلف بها متعارفا سوا كان من صفات
الفعل او الذات وهو قول مشايخ ما وراء النهر ولذا قال محمد في قوله وما ناله الله المين
م شيل عن معناه فقال لا ادري لا نهر راهم يخلفون به فحكم بانه مين ووجهه انه اراد ميني
والله الامين فالمراد الامانة التي يصفونها لفظة الامين كعزاه الله التي هي ضمن العزير ونحو
ذلك وعلي هذا فعدم كون وعلم الله وغضبه وسخطه ورحمته مينا لعدم التعارف ويزداد
العلم بانه يراد به المعلوم فقول الشيخ ابو المعين في تفسيره الا انه ان الخلف بالعلم والرحمة
والعصب مغرور ان كان مراده الصفة القايم به فليس على هذا الاصل بل هو على محاذاة
قول القائلين في الاسماء ان ما كان بحيث يسمى به الله تعالى وغيره ان اراد به الله تعالى كميننا
والا لا يجعل مثله في الصفات المجردة عن الالهة على الذات ان اريد صفته القايم به فهو
مين والالا لا يقال بمعنى هذا ان تجري في قدره الله مثله ان اريد به الصفة كان عينا او
المقدور وعلي ان يراد بالمصدر المفعول او المصدر ويكون على حذف مضاف اي اتر قدرته لا
يكون عينا وليس المذهب ذلك لانا نقول انما اعتبر ذلك فيما لم تعارف الخلف به وقدره الله
الخلف بها متعارف فيصرف الى الخلف بلا تفصيل في الارادة والمضام العرفا لتفصيل اخر هو
ان الخلف بصفات الذات يكون عينا و بصفات الفعل لا يكون عينا و صفات الذات ما وصف
مجانته بها ولا يوصف باضدادها كالقدره والجلال والكبرياء والعظمة والعز
وصفات الفعل ما يصح ان يوصف بها وباضدادها كالرحمة والرحني لوصفه سبحانه بالعصب
والسخط وقالوا ذكر صفات الذات كذكر الذات وذكر صفات الفعل ليس كالذات قيل فيصير
بهذا الفرق الاشارة الى من ذهب من صفات الفعل غير الله والمذهب عندنا ان صفات
الله لا هو ولا غيره وهذا لان الغير هو ما يصح ان يفاكه زمانا او مكانا او بوجوده ولا يحق
ان هذا اصطلاح محض لا ينبغي ان يلتصق بلفظه باعتبار وطاهر قوله هو لا انه لا اعتبار
بالعرف وعدمه بل بصفة الذات مطلقا بخلافها تعورف او لا وصفه الفعل لا يخلو
لها ولو تعورف وعلي هذا لم يمتز ان سمح الله وبصره وعلمه يكون مينا عندنا ولا على اعتبار
العرف لا يكون مينا لانه لم يتعارف الخلف بها وان كانت من صفات الذات وقال بعضهم

الاسماء التي لا يسميها غيره كدرب العالمين والرحمن وما لا يدوم الدين الى اخر ما قد مرنا
اول الباب يكون الحلف بها مبنيا على حال وكذا الصفات التي لا يحتمل ان تكون غير صفاته
كعزة الله وعظمته وجلاله وكبريائه وعلامته فيعتقد لها المبن على حال ولا حاجة الى عرف
فيها بخلاف الاسماء التي تطلق على غيره تعالى فالحق والمومن والكريم يعبر بها العرف او شبه الحلف
وكذا ما يكون من صفته تعالى كعلم الله وقدرته فانه قد سجل في المقدور والمعلوم انما عا
كما يقال اللهم اغفر عظمته فبما وكذا صفات الفعل كالحلقة ورفقه ففي هذا يجري التحليل
بالعارف وعدمه ووجه الله مبن الا ان اراد الجارحة **قوله** الا قوله وعلم الله استسنا
من صفته من صفاته لكن قيد هنا كيقوله الذي يحلف بها عرفا فيقتضي ان علمه بما يحلف به عرفا
فيتناوله المصدر فاخرجه من حكمه بعد دخوله في لفظه وليس كذلك لانه علمه بانه غير متعارف
فكان استسنا مقطوعا لانه لم يدخل واورد على تحليله الثاني القدرة فالحق انه ذكر ويراد
بها المقدور واجيب بالمنع فان المقدور ما لوجوده خرج عن ان يكون مقدورا لان تحصيل
الحاصل محال فلم يحتمل ارادته بالحلف وقيل الوجود معدوم ولا يعارف بالحلف بالمقدور
فلم تكن المراد بالحلف بالقدرة الا الصفة القائمة بذاته تعالى بخلاف العلم اذا اراد به
المعلوم فانه لا يخرج المعلوم عن ان يكون معلوما بالوجود فظهر الفرق وهذا وجه لا
يصح ارادته المقدور بعد الوجود وهو غير صحيح اما وقد عاقلوا انظر الى قدره الله وليس
المقصود نطقا الا الموجود واما تخفيفا فلان القدرة في المقدور اذا كان مجازا لا يتبع
ان يطلق عليه مقدور بعد الوجود باعتبار ما كان فكون لفظ قدره في المقدور بعد الوجود
مجازا في المرتبة الثانية نعم الحق الاموقع للتحليل الثاني لان تفريع كون الحلف بالعلم ليس مبنيا
ليس الا على قوله معبري العرف وعدمه في المبن فالتحليل ليس الا بنفي العارف فيه واما لو
فرع على القول المفضل من صفته الذات وعزها وحب ان يكون مبنيا لان العلم من صفات الذات
فلا مبنيا به براد بالصفة المفعول على القولين فلا موقع للتحليل **قوله** من حلف بغير الله
لم يكن حالفنا لاني والكعبة لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفنا فليحلف بالله او ليصمت
متفق عليه قال وكذا اذا حلف بالقرآن لانه غير متعارف قال ومعناه ان يقول والبي
والقرآن اما اذا حلف بذلك بان قال انا بري من النبي والقرآن كان مبنيا لان النبي منهما
كفر فيكون في كل منهما كفارة مبن كاسيا في وكذا اذا قال هو بري من الصلاة والصوم يكون
مبنيا عندنا وكذا هو بري من الاسلام فكل كذا او بحرمة اسما لا اله الا الله ليس ولو
رفع كتاب ثقه او حساب فيه السبله فقال هو بري مما فيه ان فعل ففعل لزمته الكفارة

الاعلم

ثم لا يخفى ان الحلف بالقرآن الا ان متعارف مكون مبنيا كما هو قول الامة الله
وتعليل عدم كونه مبنيا بانه غيره تعالى لانه مخلوق لانه حروف وغير المخلوق
هو الظاهر المعسني منع بان القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ولا يخفى ان المنزل في
الحقيقة ليس الا الحروف المنقضية المتقدمة وما ثبت قدمه استحالة عدمه غير
المعروض وجبوا ذلك لان العوار اذا قيل معهم القرآن مخلوق بعدد والى الكلام مطلقا
فاما الحلف بكلام الله تعالى فيجب ان يدور مع العرف واما الحلف بحرف سرق او مثله
الحلف بحياة راسك وحياة راس السلطان فذلك ان اعتقد ان البر واجب فيه كغير
وفي حمة الفناوي قال علي الرازي اخاف علي من قال بحيا في وحيا انه يكفر ولو لا
ان العامة يقولونه ولا يعلمونه لقلت انه شرك وعن ابن مسعود رضي الله عنه لان
احلف بالله كاذبا احب الي من ان احلف بغير الله صادقا **قوله** والحلف بحروف القسم
الي قوله ومذكور في القرآن قال فو رب السما والارض انه الحق والله ربنا ما كنا تكلم
وقال تعالى تالله لقد ارسلنا الاية ومثل للبا بقوله تعالى بالله ان الشرك لظلم عظيم وفيه
احتمال كونه متعلقا بقوله تعالى قبله لا تشرك ثم قالوا الباهي الاصل لا لفصل الحلف
والاصل احلف او اقسم بالله وهي للاتصاف بصرف فعل القسم بالمحلف به ثم حذف الفعل
لكثرة الاستعمال مع فهم المقصود ولا صالها دخلت في المظهر والمضمر نحو بك لا فعلن
ثم الواو بدل منها المناسبة معنوية وهي ما في الاتصاف من الجمع الذي هو معنى الواو فلو كانها
بدلا انحطت عنها بدرجة ودخلت على المظهر لا المظهر والتايدل عن الواو لانها من
حروف الرواية وقد ابدلت كثيرا منها كما في تحياه ونجيه وتراث فانحطت درجتين
فلم تدخل من المظهر الا على اسم الله تعالى خاصة وما روي من قولهم تربي وترب الكعبة
لا يقاس عليه وكذا عيا بك **قوله** قال باسم الله لا فعلن كذا اخلفوا فيه والمختار وليس مبنيا
لعدم العارف وعلى هذا بالواو الا ان تصاري ديارنا نعارفه فيقولون واسم الله
قوله وقد يضمن الحرف فيكون حالفا كقوله الله لا فعل كذا لان حذف الفعل من عادة
العرب يريد بالحذف الاضمار والفرق ان الاضمار يفي اثره بخلاف الحذف وعلى هذا
ينبغي ان يكون في حاله نصب الحرف محذوف لانه لم يظهر اثره في حاله الجرم مظهر الظهور
اثره وهو الجرم في الاسم وقوله ثم قبل بصب لا يتوزع الحافض وقيل يحذف مكنون الكسرة
دلالة على المحذوفة ظاهري بقول الخلاف في ذلك وهو تبع للمبسط حيث قال النصب بذهب
اهل الصبره والحافض مذهب اهل الكوفة ونظر فيه بانها وجهان سابقان للعرب

الله

ليس احد ينكر احدهما ليقا في الخلاف وحكي الرفع ايضا نحو الله لا فعلن علي اضمار مستدا
والاولى كونه علي اضمار خبر لان الاسم الكبري اعرف المعارف فهو اولي بان يكون مستدا
والقد بر الله قسما او قسما لا فعلن غير ان الضم الكثر في الاستعمال وقوله في المصنف
لا تنزع الخافض خلاف اهل العربية بل هو عندهم بفعل القسم لما حذف الحرف انقل الفعل
به الا ان يراه عند انزع الخافض اي بالفعل عنده واما الجبر فلا شك انه بالحرف المضمر وهو
فيل شاذ في غير القسم كقوله اذا قيل اي الناس شر قبيله اشارت كليب بالاكف الاصابع
اي الي كليب قوله وكذا اذا قيل الله لان الباء بدل لها اي بالسلام قال تعالى اامنتم له اامنتم
به والقسم واحدة او ود عليه انها لا تبدل لها معني ان توضع مكانها داله على عين مدلولها
وفي الاسمين المعني مختلف فان اامنتم له اي صدقتموه وانفذتم اليه طاعة وامنتم به لا تفقد
تلك الرباده ولم يكو لها وصلة فعل خاص كذلك وهو اامنتم لا يلزم في كل فعل لخوار
كون معنى ذلك الفعل ثانيا معناه فبدل خلافه في القسم ولا يستعمل اللام الا في قسم مقنن
معنى العجب كقول ابن عباس دخل ادم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج وكقولهم لله لا
يؤخر الاجل فاستعملها مع ما مجرد عنه لا يصح في اللغة الا ان تعارف كذلك وقوله في المختار
احترار عما عن اي حقيقه انه اذا قال الله على الاكل فلانا انها ليست سمنا الا ان يتوي
لان الصيغة للتدريج وحتم معنى اليمين ولم يذكر في كثير من الشروح فائدة هذا الاحتراز
لان لفظ في المختار في بعض النسخ لا كلها كان الواقع لهم ما ليس هو فيه هذا ولا فرق في
ثبوت اليمين من ان يعرب المفسر به خطأ او صوابا او سكتة خلافا لما في المحيط فيما اذا
اسكن من انه لا يكون عينا الا بالنيه لان معنى اليمين وهو ذكر اسم الله تعالى للمنع او التحريم
ما اراد منه او فعله ثابت فلا يتوقف على خصوصية في اللفظ **قوله** قال ابو حنيفة اذا
قال وخواته فليس عاتله هو قوله محمد واحدي المرواسين عن اي يوسف وعنه اي عن
اي يوسف رواه اخري انه يكون عينا يعني اذا الملق لانه الحق من صفات الله تعالى
وقد عد في اسماءه الحسي وقال تعالى ولواتج الحق هو امر وهو حقيقته اي كونه تعالى ثابت
الذات موجودا فكانه قال والله الحق والخلف به متعارف بوجوب كونه عينا وهذا قول
الاعية الثلاثة حتى قال احمد لا يقبل قوله يعني في عدم اليمين لانه انصرف بعرف الاستعمال
الي اليمين فانصرف الحق الي ما يستحقه لنفسه من العظمة والكبريا فانصرف كقوله **قوله**
ولها انه اي حق الله يراد به طاعة الله اذ الطاعات حقوقه وصار ذلك متبادرا شرعا
حتى كانه حقيقته حيث لا يبادر سواه اذ يعلم انه لا يحظر من ذكره وجوده وثبوت ذاته

الظاهر

والخلف بالطاعات حلف بغيره وغير صفته فلا يكون عينا والمعد ومن الاسما
الحسنى هو الحق المقرون باللام وبهذا الوجه من التقرير ان دفع ترجيح بعضهم
القول بانه عمن بانه يقدم ان ما كان من صفات الله يعبر به عن غيرها يعتبر
فيه العرف وبه حصل الفرق بين علم الله وقدرته واذا كان الحلف بقدره الله عينا
للعارف فيحق الله كدله للعارف فان العارف يعبر بعد كون الصفه مشتركة في اللفظ
بين صفه الله وصفه غيره وقد بينا ان لفظ حق لا يبادر منه ما هو صفه الله بل ما
هو من حقوقه فصار نفس وجوده ونحوه كالحقيقة الملهجورة واما الاستدلال
على انه يراد به الطاعات بقوله السائل للنبي صلى الله عليه وسلم ما حق الله تعالى
على العباد فقال لا ابشركوا بشي الا شيئا الى اخره فما وقع لبعض الشارحين وليس بشي لان
صلته بلفظ على العباد يبين المراد بالحق انه غير وجوده وصفته والظلام في لفظ حق
غير مقرون بما يدل على احد المعنيين بخصوصه فليس الوجه الا ما ذكرنا **قوله**
ولو قاله والحق يكون عينا اي بالاجماع كذا ذكره غير واحد واعتبر منه شارب
بان الحق بالمعريف يطلق على غيره تعالى كقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الصلال
فلما جاهر الحق من عندنا فكيف يكون عينا بخلاف ذلك جوابه انه ان نوى اليمين
باسم الله تعالى يكون عينا والافلاسيهي وانت علمت انه اذا ثبت كونه اسم الله تعالى
لا يعتبر به النية وان اطلق على غيره وانما ذلك القول المقابل للمختار واما على القول
المفضل من ان يريد به اليمين وان لا يريد بالحق متبادر منه ذاته تعالى فصار غيره
مجهورا لا بدليل به يندفع قوله اي نصرا نوي بالحق اليمين كان عينا والافلا ولا
يلزم بطلان قول من حكي الاجماع من الشارحين لانه يريد اجماع علمائنا الثلاثة فانه
لا عبرة بخلاف غير المجتهدين في انعقاد الاجماع ولو قال حقا على ان اعطيك كذا نحو
لا يكون عينا لان الحق من اسماءه تعالى فينقده اليمين والمنكر يراد به تحقيق الوعد
وما نقل عن الشيخ اسماعيل الزاهد والحسن بن مطيع انه عمن لانه لم يصفه الى الله تعالى
فصار الحق مردود بان المنكر ليس اسماءه تعالى ومن الاقوال الصعيفة ما قال البلخي
ان قوله نحو الله عمن لان الناس يحلفون به وصعفه لما علمت انه مثل وحق الله بالاضافة
وعلمت المقابلة فيه وانه ليس عينا بلذا عتق الله **قوله** ولو قال القسم الى اخره اذ حلف
بفعل القسم فاما بلفظ الماضي او المضارع وكل منهما اما موصول باسم الله تعالى وصفته
اولا فاذا كان ماصيا موصولا بالاسم مثل حلفت بالله او اقيمت او شهدت بالله لا فعلن

بان قال حقا

وكذا عزم بالله لا فعلن فهو عن الإخلاص وإذا كان مضارعا مثل اسم بالله أو اعزم
بالله إلى آخره فكذلك عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يكون مينا إلا بالله لا احتمال أن
يريد به المستقبل وعدا وجه قولنا أن هذه الصيغة حقيقة في الحال ويجازي الاستقبال
على ما تقدم في الحق للمصنف ولهذا لا يصرف إليه إلا بقرينة السياق ونحوه وجه صفة إلى
حقيقته وأما الاستشهاد بان في العرف كذلك كقولهم أشهد أن لا إله إلا الله ففيه نظر أن
ذلك يدل على الحال للعلم بان ليس المراد الوعد بالشهادة وكذا قول الشاهد أشهد بذلك
عند القاضي ليس فيه دليل على أنه في نفسه لذلك عرفا فجاء أن يقال هي للمستقبل وتستعمل
للحال بقرينة حاله أو مقابلة كالتقيد بلفظ الآن ونحوه وأن ذكره من غير ذكره اسمه
فقال فيهما مثل أحلف لا فعلن أو أقسم أو أشهد أو اعزم أو حلفت بعدنا هو يمين نوي
أو لم ينو وقال زفران نوي يكون مينا واللا وقال الشافعي ليس يمين نوي أو لم ينو وهو
رواه أحمد وقال مالك إذا نوي في قوله أقسم بالله الح يكون مينا وإن أطلق فلا وجه
ولهم أن أقسم يحتمل أن يكون بالله أو بغيره فلا يكون مينا وكذا يحتمل العدة والانشاء للحال
فلا معنى مينا كذا قيل وأما يشهد لقول القائل أن نوي كان مينا والافلا وحوايه ما ذكر
المصنف من أنه حقيقته في الحال فالصرف إليه ومن أن الحلف بالله هو المعهود المشرع
وبغيره مقطوع وصرف إليه أي إلى الحلف بالله ولهذا قيل لا يحتاج إلى اليمين وقيل لا بد
من اليمين لاحتمال العدة أي لاحتمال استعماله في المستقبل واحتمال اليمين لعن الله تعالى فقد
حكى المصنف وغيره هذا الخلاف صرحا في المذهب منهم من صرح بأنه إذا لم يذكر المفسر
يكون مينا عند علمائنا الملة نوي أو لم ينو يعني إذا نوي اليمين أو لم ينو شيئا أما إذا
نوي غيره فلا شك أنه لا يكون مينا بيمينه ومن أنه تعالى إلا أن يكون حاله لمن يستحق
عليه اليمين شرعا فإن اليمين على نية المستخلف لا الحالف حينئذ وقد وقع في هذه المسئلة
حسب في موضعين أشدهما في الحكم وهو توهم صاحب النهاية أن مجرد قول القائل أقسم
أو أحلف موجبا للكفارة من غير ذكر محلوف عليه ولا حنث إذا ورد الموال القائل
اليمين ما كان حاملا على شيء وتركه وعند فواته موجبا للكفارة على وجه الخلاف فقوله
أقسم هنا ليس موجبا شيئا من البر مجرد لأنه لم يعقد مينا على فعل شيء وتركه فكيف يكون
مينا ولأن الكفارة ليست بدين هتك حرمة الاسم وليس في أقسم مجرد اهتك فكيف يوجب
الكفارة ثم أجاب بأن أقسم الحق بقوله على يمين فان ذلك موجب للكفارة ذكره في الأخير
فقال القائل على يمين له يمين الله فهو يمين وفي المشتق لو قال على يمين لا كفارة لها يجب الكفارة

على

وان نفي

وان نفي الكفارة مرجحان قوله على يمين لما كان موجبا للكفارة لا يفيد قوله لا كفارة
لها ثم قال وأما كان كذلك لأن كلمة على لا يجاب فلما كان كذلك كان هذا اقرا راعن
موجب اليمين وموجبها البر أن أمكن والأفالكفارة ولم يمكن بحقوق البر هنا لأنه لم
يعقد مينا على شيء فكان اقرا راعن موجب الآخر وهو الكفارة على وجه الخلاف والاقرا
يجب الحد فكذلك الكفارة وكذا في قوله على يمين كفارة يمين على ما يجي بعد هذا فلما
كان كذلك في قوله على يمين وعلى يمين كان في قوله أقسم عند فزان اليمين بالقسم كذا لأن
أصله الحال في استعمال الفقهاء قال وحاصله ذلك أن قوله أقسم لما كان عبارة عن
الاقرا راعن موجب الكفارة لم يحتج إلى وجوب البر أبدا ولا إلى تصور هتك حرمة الاسم
وتدشع على هذا بان اليمين بذكر المقسم عليه وما ذكر في الأخير من أن قوله على يمين
موجب للكفارة معناه إذا ذكر المقسم عليه ونقضت اليمين ولا شك في ذلك وأما ترك
ذلك للعلم به فان المقصود الذي يحتمل أن يحفي هو أن قوله على يمين هل يحري محري قوله
القابل والله أو لا فاما أن مجرد ذكر ذلك يحتمل أن يجب الكفارة فلا يخافه لاحتاج
إلى النصيص عليه لا يري إلى قول محمد في الأصل وإن حلفت بالله أو باسم من أسمائه
أو قال والله أو بالله أو على عهد الله أو ذمته أو تقوي أو نصراي أو برى من الأسلام
أو قال أشهد أو أشهد بالله أو أحلف أو أحلف بالله أو أقسم أو أقسم بالله أو على
ندو أو ندو الله أو اعزم أو اعزم بالله أو على يمين أو يمين الله أو فاذ عين ذلك فلهذه كلها
إيمان فإذا حلف بشئ منها لم فعلن كذا وكذا الحنث وحب الكفارة وقد ذكر منها هو
أو نصراي وإن يقول والله والله وتالله وحكم على كل منها أنه يمين ولم يلزم من ذلك
أن مجرد قوله والله أو قوله هو لهودي تلمذه الكفارة بل صرح باستراط الحنث في كل
منها للزوم الكفارة كما سمعت قوله وإذا حلف بشئ منها لم فعلن كذا وكذا الحنث وحب
الكفارة ولأن من الظاهر أن مجرد الاقرا راعن موجب الكفارة لا يوجب الكفارة إلا أن
كان في القضا لأنه لو أخذ باقرا راعن وليس الكلام في أن يقول أقسمت عند القاضي بل لو اقرا
به كان سبيله أن يفيد بقوله أن كنت صادقا فعليك الكفارة وإنما الكلام في الحنث
في اليمين وهو الانشاء والحق أن قوله على يمين إذا لم يزد عليه على وجه الانشاء لا الإخبار
موجب الكفارة بناء على أنه التزام الكفارة لهذه العبارة ابتداء كما يأتي في قوله على يمين
إذا لم يزد عليه فانه مثله من صيغ النذر ولو لم يكن كذلك لفي خلاف أحلف وأشهد
ونحوها ليست من صيغ النذر فلا يثبت به الالتزام ابتداء والموضع الآخر استدلاله

وجده

صاحب النهاية وغيره على ان مجرد قوله احلف او اقسم بمن لقوله تعالى يحلفون
لكم لم يرضوا عنهم وقوله اذا قسموا لم يرضوا عنها مصححين ولا يخفى على احد ان قوله
اقسموا اخبار عن وجود قسم منهم وهو لا يستلزم ان ذلك القسم كان قسما لقسم
لغيرها فافهم لو قالوا والله لغير منها مصححين لصح ان يقال في الاخبار عنهم قسم
لغيرها ومثله في يحلفون لكم لم يرضوا عنهم لا يلزم كون حلفهم كان بلفظ الحلف
اصلا فضلا عن الحلف بلا ذكر اسم الله تعالى وانما استدلاله بحديث الذي راي روبا
ففضها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر ايدن لي فلا عبرها فادن له
فغيرها قال اصببت رسول الله فقال اصببت واخطأت فقال اسميت رسول الله
لغيري فقال لا تقسم هكذا رواه احمد وهو في الصحيحين بلفظ اخر **قوله** ولو قال انما
سوكدي خورم عداي يكون عينا لانه للحال ان معنى احلف الا بالله ولو قال سوكدي
خورم قيل لا يكون عينا لانه مستقبل ولو قال سوكدي خورم بطلاق زعم في احلف بطلاق
ووجي لا يكون عينا لعدم التعارف في الطلاق كذلك **قوله** وكذا قوله لعن الله وام الله
يعني كون حالفها كما هو حالف في اقسام بالله واحوانه لان لعن الله بقاءه وفيه ضم العين
الا انه لا يستعمل المضموم في القسم ولا يلحق المفتوحة الواو في الخط بخلاف لعن الله
فانها الحقت للفرق بينه وبين عمر والبقا من صفه الذات على ما مر من قاعدة وهو
ان يوصف به لا يصفه وكانه قال ونفا الله كقدره الله وكبرياءه وادخل عليه
رب على الابتداء وحذف الخبر اي لعن الله لسمي وان لم يدخله الامر نصب نصب المصادر
بقول لعن الله ما فعلت ويكون على حذف حرف القسم كما في الله لا فعلن واما قوله لعن الله
ما فعلت فعناه بقرارك له بالبقاء وسعي الاستعداد عينا لانه حلف بفعل الخطاب وهو اقران
واعقاده واما ايبر الله فعناه امن الله وهو جمع بمن على قول لاكثر تخفيف الحذف حتى صار
ايبر الله بمرحف ايضا فقبل ما لا فعلن كذا امكن فيما واحد ونهذ اني سبوه ان يكون
من الجمع لا في حرف واحد ونقال من الله بضم الميم والنون وفتحها وكسرهما وهما
بالفتح واما وصلت في الوصل بحقيقا لكثرة الاستعمال ومنه ذهب سبوه اليها هزه وصل
اجللت لعل بها النطق كرهة ابن وامر من الاسماء الساكنة الاوائل وانما كان كل منهما عينا
لان الحلف بهما متعارف قال تعالى لعن الله في سكرهم يجهلون وقال عليه الصلاة والسلام
في حديث اماره اسامة بن زيد حتى طعن بعض الناس في امارته انكم يطعنون في امارته
فقد كنتم تطعنون في اماره ابيه من قبل وام الله ان كان خليفا بالامارة الحديث في الغاري

قوله وكذا قوله وعهد الله وميثاقه بمن اذا اطلق عندنا وكذا عند مالك واحمد
وعند الشافعي لا يكون عينا الا بالنية لان العهد والميثاق يحملان العبادات فلا يكون
عينا لعن الله وقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الامان
لا يفيدان العهد بمن لحوازه كونهما شيئا لا مبرا لا ينافيان العهد والهي عن نفس الاما
المؤكد به اي معنى فرض النقص فاستدلوا بكونه على انها عين لا يتم وهذا لان اجاب
الوفاء بالعهد لا يستلزم اجاب الكفاية بخلاف ما عقد عليه الا لو ثبت في مكان اخر في
الشرع انه كذا قلنا ان اهل البشير لما جعلوا المواد بالامان في اليهود المنقود ذكرها
واما ما هو في منها وجب الحكم باعتبار الشرع اياها عينا وان لم تكن حلفا بصفه الله كما حكم
بان اشهد عينا وان لم يكن فيه ذلك وايضا غلب الاستعمال لها في معنى العين فصرح ان اليه
فلا يصير فيما عناه الا نية عدمه فالجالات لئله اذا نوي العين او لم ينو عينا ولا غيره
هو بمن وان قصد غير العين فليس بمن فيما بينه وبين الله تعالى وكذا الدمة والامانة
كان لقول ودمة الله او وامانه الله لا فعلن واستدل على كونها عينا بانه عليه السلام كان
اذا بعث جيشا يقول اذا حاصرت اهل مصر او مدنية فارادوكم على ان تعطوهم دمة
الله ودمة رسول الله فلا تعطوهم فدل على انها بمن ولا يخفى انه لا يستلزم ذلك والميثاق
معنى العهد وكذا الدمة ولهذا سمي الذي يعاهد او الامانة على هذا الخلاف عندنا وما لك
واحد هو بمن وعند الشافعي بالنية لانها فسررت بالعبادات فلنا غلب ارادة العين اذا ذكرت
بعد حرف القسم فوجب عدم توقفها على النية للعادة الغالبة واعلم ان في سنن ابي داود
من حديث بريدة عنه عليه السلام من حلف بالامانة فليس منا فقد يقال انه يقتضي عدم كونه
عينا والوجه انه انما يقتضي منع الحلف به ولا يستلزم ذلك انه لا يقتضي لكفاية عند الحنابلة
والله اعلم ولو قال على عهد الله وامانتهم وميثاقه ولا نية له فهو بمن عندنا وما لك واحد
ولو حنث لزمته كفارة واحدة وحكي عن مالك وجب عليه بكل لفظ كفارة لان كل لفظ بمن
بنفسه وهو قياس من ههنا اذا كرا لو او كما لو قال والله والرحمن والرحيم الا في رواية
الحسن عن ابي حنيفة وعند الشافعي اذا قصد بكل لفظ عينا فقد الامان والا يكون الجمع
من الالفاظ للتوكيد بحسب كفارة واحدة قلنا الواو للعطف وهو موجب للغايه **قوله**
وكذا اذا قال علي نذرا وعلى نذرا الله يعني يكون عينا اذا ذكر المحلوف عليه بان قال علي
نذرا الله لا فعلن كذا او لا افعل كذا حتى اذا لم يف بما حلف عليه لزمته كفارة بمن هذا اذا
لم ينو هذا النذر المطلق شيئا من القرب كح او صوم فان كان نوي بقوله علي نذرا ان

فعلت كذا قربة مقصوده بفتح المذ وبعثا ففعل لزمته تلك القربة قال الحاكروا وحلف
باللذ فان نوى شيئا من حج او عمره فعليه ما نوى وان لم ينكر له نية فعليه كفارة من
ولا شك ان قوله عليه الصلاة والسلام من نذر را لم يسمه كفارة كفارة من رده او
داود من حديث ابن عباس رضي الله عنهما يوجب فيه الكفارة مطلقا الا انه لما نوى بالمطهر
في اللفظ قربة بعينه كانت كالمسماة لانها مسماة بالسلام النفساني فاما مصرف الحديث الى ما لا يه
معه من لفظ المذ فاما اذا قال علي بن ابي طالب ولم يرد على ذلك فلهذا جعله عينا لان الهمم انما
تحقق بخلاف عليه فالحكم فيه ان يلزمه الكفارة فيكون هذا التزاما للكفارة ابتداء هذه العبارة
فاما اذا كرر صيغة النذر بان يقول الله علي كذا صلاة ركعتين مثلا او صوم يومين مطلقا على الشرط
او متعلقا به او ذكر لفظ النذر في معنى المذ وور مثله على نذر صوم يومين متعلقا او متجزئا
مسياتي في فصل الكفارة فظهر الفرق بين صيغة النذر ولفظ النذر وقوله ولو قال ان فعلت
كذا فهو يهودي او نصراني او كافري يكون مبيها فاذا فعله لزمه كفارة من قياشا على تحرر المباح
فانه من بالنسبة وذلك انه عليه السلام حرم مارية على نفسه فانزله الله تعالى بالمها الذي لم يحرم
ما احل الله لكم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ووجه الالتحاق انه لما جعل الشرط وهو فعل
كذا علم على كفره ومعتقد حرمه كفره فقد اعتقد اي الشرط واجبا لا متناع فكانه قال حرمت
على نفسي فعل كذا كذا لو قال قد دخل الدار مثلا على حرام كان مبيها فكان يحل الكفر
ونحوه على فعل مباح مبيها اذا عرف هذا فلو قال ذلك لشي قد فعله كان قال ان كنت فعلت كذا فهو
كافر وهو عالم انه قد فعله فهو يمين الغوس لا كفارة فيها الا التوبة وهل يكفر حتى يكون التوبة
اللازمة عليه التوبة من الكفر ومجدد الاسلام قبل لا وقبل بعد لا نه يحير معنى لانه لما علمته
بامر كان مكانه قال ابتدا هو كما فرد العجج انه ان كان يعلم انه مبيها الكفارة اذا لم يكن عونا
لا يكفر وان كان في اعتقاده انه يكفر به يكفر فيها لانه رضي بالكفر حيث اقدم على الفعل الذي
علق عليه كفره وهو يعتقد انه يكفر اذا فعله واعلم انه ثبت في الصحيحين عنه عليه السلام قال
من حلف على مبيها غير الاسلام كاد بالقتل فهو كما قال فهذا يترأى امر من ان يعتقد مبيها
او كفرا او ظاهرا انه اخرج مخرج العالج فان العالج من حلف مثل هذه الايمان ان يكون من
اهل الجهل لا من اهل العلم والخير وهو لا لا يعرفون الا لزوما الكفر على بعد رالحث فان هذا
والا فالحديث شاهد لمن اطلق القول بكفره **والله** ولو قال ان فعلت كذا فعليه عتب الله او خطبه
فليس مخالفا لانه دعا على نفسه ولا يتعلق بالشرط اي لا يلزمه سمية الشرط له غاية الامر ان يكون
نفس الدعاء معلقا بالشرط فكانه عند الشرط دعا على نفسه ولا سلمه وقوع المدعو بل ذلك كالتعاقب

درج
بفتح المذ وبعثا ففعل لزمته تلك القربة قال الحاكروا وحلف
باللذ فان نوى شيئا من حج او عمره فعليه ما نوى وان لم ينكر له نية فعليه كفارة من
ولا شك ان قوله عليه الصلاة والسلام من نذر را لم يسمه كفارة كفارة من رده او
داود من حديث ابن عباس رضي الله عنهما يوجب فيه الكفارة مطلقا الا انه لما نوى بالمطهر
في اللفظ قربة بعينه كانت كالمسماة لانها مسماة بالسلام النفساني فاما مصرف الحديث الى ما لا يه
معه من لفظ المذ فاما اذا قال علي بن ابي طالب ولم يرد على ذلك فلهذا جعله عينا لان الهمم انما
تحقق بخلاف عليه فالحكم فيه ان يلزمه الكفارة فيكون هذا التزاما للكفارة ابتداء هذه العبارة
فاما اذا كرر صيغة النذر بان يقول الله علي كذا صلاة ركعتين مثلا او صوم يومين مطلقا على الشرط
او متعلقا به او ذكر لفظ النذر في معنى المذ وور مثله على نذر صوم يومين متعلقا او متجزئا
مسياتي في فصل الكفارة فظهر الفرق بين صيغة النذر ولفظ النذر وقوله ولو قال ان فعلت
كذا فهو يهودي او نصراني او كافري يكون مبيها فاذا فعله لزمه كفارة من قياشا على تحرر المباح
فانه من بالنسبة وذلك انه عليه السلام حرم مارية على نفسه فانزله الله تعالى بالمها الذي لم يحرم
ما احل الله لكم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ووجه الالتحاق انه لما جعل الشرط وهو فعل
كذا علم على كفره ومعتقد حرمه كفره فقد اعتقد اي الشرط واجبا لا متناع فكانه قال حرمت
على نفسي فعل كذا كذا لو قال قد دخل الدار مثلا على حرام كان مبيها فكان يحل الكفر
ونحوه على فعل مباح مبيها اذا عرف هذا فلو قال ذلك لشي قد فعله كان قال ان كنت فعلت كذا فهو
كافر وهو عالم انه قد فعله فهو يمين الغوس لا كفارة فيها الا التوبة وهل يكفر حتى يكون التوبة
اللازمة عليه التوبة من الكفر ومجدد الاسلام قبل لا وقبل بعد لا نه يحير معنى لانه لما علمته
بامر كان مكانه قال ابتدا هو كما فرد العجج انه ان كان يعلم انه مبيها الكفارة اذا لم يكن عونا
لا يكفر وان كان في اعتقاده انه يكفر به يكفر فيها لانه رضي بالكفر حيث اقدم على الفعل الذي
علق عليه كفره وهو يعتقد انه يكفر اذا فعله واعلم انه ثبت في الصحيحين عنه عليه السلام قال
من حلف على مبيها غير الاسلام كاد بالقتل فهو كما قال فهذا يترأى امر من ان يعتقد مبيها
او كفرا او ظاهرا انه اخرج مخرج العالج فان العالج من حلف مثل هذه الايمان ان يكون من
اهل الجهل لا من اهل العلم والخير وهو لا لا يعرفون الا لزوما الكفر على بعد رالحث فان هذا
والا فالحديث شاهد لمن اطلق القول بكفره **والله** ولو قال ان فعلت كذا فعليه عتب الله او خطبه
فليس مخالفا لانه دعا على نفسه ولا يتعلق بالشرط اي لا يلزمه سمية الشرط له غاية الامر ان يكون
نفس الدعاء معلقا بالشرط فكانه عند الشرط دعا على نفسه ولا سلمه وقوع المدعو بل ذلك كالتعاقب

شهادة

استحالة

باحجابة دهايه ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فهو زان او فاسق
او سارق او شارب خمر او اكل ربا لا يكون مبيها اما او لا فلان معنى المبيها ان يكون ما يوجب
امتناعه عن الفعل بسبب لزوم وجوده عند الفعل وليس بمجرد وجود الفعل يصير مبيها
او سارقا لانه لا يصير كذلك الا بفعل متناف بدخل في الوجود ووجود هذا الفعل
ليس لازما لوجود المخلوق عليه حتى يكون موجبا امتناعه عنه فلا يكون مبيها بخلافه
فانه بالرضي به تكفو من غير توقف على عمل اخر او اعتقاد والرضي بحقوق مباح شرطا
موجب عنده التكفو لولا قوله طائفة من العلماء بالكفارة واما ثانيا فلان حرمة هذه
الاشياء تحتمل السقوط وهو المراد بقوله يحتمل النسخ والبدل اما الحرمة ظاهرة اما السرة
معدرا لا ينظر الى اكل مال الغير وكذا اذا كرهت المرأة بالسف على الزنا وحرمة الاسم
لا تحتمل السقوط فلم يكن حرمة هذه الاشياء في معنى حرمة الاسم وهذا فيه نظر لان كون الحرمة
تحتمل الارتفاع او لا يحتمل لا اثر له فانه ان كان يرجع الى تحرر المباح فهو من مع ان ذلك
المباح يحتمل تحرره الارتفاع وان لم يرجع اليه لا يكون مبيها فلا معنى لزياده كلام لا دخل
له ولانه ليس متعارف ان يقال ان فعلت فانازان فلا يكون مبيها **فروع** في تعدد اليمين
ووجدتها غير ذلك اذا تعدد ما حلف به بلا او مع اختلاف اللفظ او عدم اختلافه فهو من
واحد كان بقوله والله الرحمن الرحيم او بقوله والله الله الا ان تعليل هذا انما في تعاقب
تلاوه بقوله وكذا لا اختلاف مع الواو نحو والله والله وهو يري من الله ورسوله وان كان
نوا وهو في الاختلاف نحو والله والرحمن والرحيم بعدد اليمين بتعددتها وكذا نواو من
مع الاتحاد نحو والله والله فينفرع انه لو قال والله والله والرحمن الخ لانه ايمان او هو يري
من الله ويري من رسوله فمسان حتى لو قال هو يري من الله ويري من رسوله والله ورسوله
منه بريان ان فعله يري اربعة ايمان مسلمة لفعل ما سماه او بعب كفارات هذا كله ظاهر الرواية
وروي الحسن عن ابي بصير ان عليه في المصلحة كفارة واحدة بان الواو الكاتبة من الاسماء
للقسم لا للعطف وبه اخذ مشايخ سمرقند واكثر المشايخ على ظاهر الرواية فلو قال يواو رب
كواه والرحمن فكفارتيان في قولهم وروي ابن سماعه في غير المختلعة عن محمد بن نحو والله
والله مطلقا هذا قبل ذكر الجواب اما لو قال والله لا افعل كذا اسم اعاده بعينه فكفارتيان
وكذا لو قال لامرأته والله لا اقر بك ثم قال والله لا اقر بك فمقرها مرة لزمه كفارة اثنان
روي ذلك عن ابي يوسف وسوا كان ذلك في مجلس او مجلس وروي الحسن انه ان نوى بال
الحبر عن الاول اصدف دبايه وهي عبادة متاهل فيها وانما المراد ان يربد بالثاني تكرار

الاول وتأكده واختاره هذا الامام ابو بكر محمد بن الفضل قال فان نوي به المباحة ولم
يؤسها لممة كفارة وان قد مر في الايل في التحريم عن ابي حنيفة اذا حلف بايمان عليه لكل
من كفارة اي والجلوس والجلوس فيه سواء ولو قال عنيته بالماضي الاول لم يستقر في اليقين
بالله ولو حلف بغيره او بغيره مستغفر وهذا مخالف ما روي الحسن وفي الخلاصة عن نسخة الامام
المستحسن في ايمان الاصل اذا حلف على امر ان لا يفعله ثم حلف في ذلك المجلس او في مجلس آخر
ان لا يفعله ابد ام فعله ان نوي بمباينة او بالسبب او بالشرع او لم ينفذ عليه كفارة يمين اما اذا نوي
بالماضي الاول فعليه كفارة واحدة وقد مضى في الايل لو قال والله لا اكل فلانا يوما والله لا
اكله شهر والله لا اكله سنة ان كل بعد ساعة فعليه ثلثة ايمان انه انفق على تلك الساعة
ثلاثة ايمان من اليوم ومن الشهر فعليه اذا اكل بعد ساعة ثلاث كفارات وان كل بعد
يوم فعليه كفارة ايمان من اليوم اكلت قبله فبقي على ذلك اليوم عسان وان كل بعد شهر
كفارة واحدة وان كل بعد سنة فلا شيء عليه وعرف في الطلاق انه لو قال ان دخلت
طالق ان دخلت فانت طالق ان دخلت فانت طالق قد خلت وقع عليها ثلث تطليقات
واما في الاصل ان اذا قال هو يهودي هو نصراني ان فعل كذا فهو من واحدة ولو قال هو
يهودي ان فعل كذا هو نصراني ان فعل كذا فمسان يعقد في ان مثله تعدد اليقين منوط بتكرار
المحلف عليه مع تكرار الالتزام بالكفر ولو قال بري من الكت الاربعة فهو من واحدة
وكذا لو قال هو بري من النور والانبيل والربور والفرقان يكون مباحا واحدة ولو قال
هو بري من النور وبري من الانجيل وبري من الربور وبري من الفرقان في اربعة ايمان
ولو قال هو شركا يهودي هو كفو له يهودي ولو قال بري من هذه الثلاث يومنا في شهر
ومضان ان اراد عن فرضها يكون مباحا او عن اجرتها او لم يوشيا لا يكون مباحا ولا حنط
هو من ولو قال من الصلاة التي صليتها وحت لا يلزمه شيء بخلافه قوله من القرآن الذي فعلت
واختلف في بري من الشفاعة في مجموع النوازل الاصح انه ليس يمين ولو قال دخلت الدار
اس فقال نعم فقال له والله لقد دخلتها فقال نعم فهو حالف وروي بشر عن ابي يوسف قال
لا حزان قلت فلانا فعدي حر فقال نعم الا باديك لهذا ان كل بغير اذنه بحيث ولو قال رجل
لا حزان الله لتفعل كذا او والله لتفعلن كذا فقال لا حزان نعم فان اراد المبتدي الحلف كذا
المحجب فيما حاله ان على كل منهما كفارة ان لم يفعل المحجب لان قوله نعم جواب وهو مستغني
اعاده ما في السؤال كانه قال نعم والله لا تفعلن كذا وان نوي المبتدي الاختلاف والمحجب
الحلف فالمحجب هو الحالف وان لم ينعكس بينهما شيئا فالخالف هو المحجب في قوله الله وفي قوله

في الجواب
في الجواب
في الجواب

والله بالواو والحالف هو المبتدي وان اراد المبتدي الاختلاف فاراد المحجب الا
يكون عليه يمين وان يكون قوله نعم وعدا بلا يمين فهو كما نوي ولا يمين على واحد
ولو قال بالله فهو كقوله والله في جميع ذلك قال لم يذنبه ان لم يقض دينه اقام امر الله
طالق فقال لم يذنب نعم فقال له الدحل فل نعم فقال بغيره واراد حوايه بلزومه اليقين
ثاننا فطلو ثنتين وان دخل بهما انقطاع في الفناوي وفي مجموع النوازل قال لا حزان
والله لا احي الى ضيافتك فقال لا حزان ولا يحي ابي الى صبا بني قال نعم بصير حالفان ثانيا
فصل في الكفارة الكفارة فعلة من الكفر وهو المستد به سبي الليل كما قرأنا في
ليلة كفر النجوم فحماها وتكفر بثبوته اشتد به واصافتها الى اليقين في قولنا كفارة اليقين
الى الشرط مجازا وعند الشافعي اضافة الى السبب فاليمين هي السبب وسبب كالمصنف المسئلة
قوله وكفارة اليقين عتق رقبته اي اعتاقها لا نفس العتق فانه لو ورث من يمين عليه فنوي
من الكفارة ما يجوز ويجزي فيها ما يجزي في الظهار وتقدم المجزء في الظهار من اهل المسئلة
والكفارة والذكر والانثى والصغيرة ولا يجزي فائتة جنس المسئلة بخلاف غيره فيجزي العور
لا العيا ومقطوع احد اليدين واحد الرجلين من خلاف ولا يجوز مقطوعهما من جهة واحدة
ولا مقطوع اليدين والرجلين وفي الاصح اختلاف الرواية والاصح انه اذا كان تحت اذ
يصبح عليه يسع جاز ولا يجوز المجنون الذي لا يفيق وفيه يفيق ويجوز ولا المديبره ام
الولد لانها لا سقفا فيما الحرية نقص الرف فيما خلاق المتكاتب الذي لم يود شأخو
بخلاف الذي ادي بعض شيء لانه كالمعوق يعوض وان شاكما عشرة مساكن كل واحد ثوبا
فاراد يعني ان كساه ثوبين او ثلثة هو افضل وادناه ما يجوز فيه الصلاة وان شاكما عشرة مساكن
كالاطعام في كفارة الظهار وفي نصف صاع من تمر او شعير ذكره الكرخي
باسناده الى عمر رضي الله عنه قال صاع من تمر او شعير او نصفه من برو باسناده الى علي رضي
الله عنه قال كفارة اليقين نصف صاع من حنطة وسننه الى الحسن رضي الله عنه قال بعد ظهر
وبعشهم وباسناده الى عمار قال كل كفارة في القرآن نصف صاع من بر لعل مسكين ولو
غداهم وعشاهم وفيهم فطيم او فوقة قريبا لم يحز عن اطعام مسكين ويجوز ان يقد لهم
غير ان كان بالاشترط الا دام وان كان غيره فباد امر ويجوز في الاطعام كل من التملك
والاباحة وتقدم والاصل فيه قوله تعالى فكفارة اطعام عشرة مساكن من اوسط ما
تطعمون اهل بيوتكم او لسوءهم او بخبر رفته وكله او للتخفيف فكان الواجب اعداد الاشيا الملكة
وللعبد الخيار في تعين اهل بيوتهم الواجب عينا تفعل العبد والمسئلة طوبله في الامور

و دخل ممن لم يقدر على العتق والكسوة والاطعام العبد فلا يكون كفارة عنه الا
بالصوم ولو اعتق عنه مولا او اطعمه او كسى لا يجزى به وكذا المكاتب والمسحوق ولو
صام العبد بعتق قبل ان يفرج ولو ساعة فاصاب ما لا وجب عليه استيناف الكفارة بالمال
قوله فان لم يقدر على احد الاشياء الثلاثة من الاعتاق والكسوة والاطعام كان عليه صوم
ثلاثة ايام مساجات وقال الشافعي بخير من التابع والفقير لاطلاق النص وهو قوله
فصيام ثلثة ايام وهو قول مالك وفي قول اخر شرط التابع لقوله وهو ظاهر مذهب احمد
ولنا فيه ان سجد وصلى الله عنه فصيام ثلثة ايام مساجات وهي كالخير المشهور وشهرتها
على ما قيل الى من ابي حنيفة رضي الله عنه والخير المشهور يجوز بعتق النحر لاطاع به بعتق
ذلك المطلق فان قيل الشافعي كان اولى بذلك منه لانه حمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة
واسم يحملونه في حادثة فخير نعم على موجب ذلك هنا وتركه في صدقة الفطر في قوله اد واعن
كل حر وعبد وقوله اد واعن كل حر وعبد من المسلمين احب عنا باننا انما نحل في الحادثة الاولى
للضرورة ويستعمل ان يكون الفعل الواحد مطلوباً بعتق زائد على المطلق وبعيد الاطلاق للثبات
منهما فان الاول يقتضي الاجور لا يقتضي التابع ولا يجزى التفرق والثاني يقتضي حواره
مفرقا كحواره مشايخا واذا وجب العبد الاول لم يتراسق الثاني بلزم الجمل ضرورة وهذه
الضرورة فتعقبه في صدقة الفطر ولو رد النصين المطلق والمقيد للاسباب ولا منافاة في
الاسباب فيكون كل من المطلق والمقيد سببا وهذا كلام يحتاج الى تحقيق وتحقيقه ان الجمل لما
لم يحجب الضرورة وهي المعارضة من المطلق والمقيد ولا معارضة بينهما الا لو قلنا بمفهوم
المخالفة فانه حينئذ يكون الحاصل من المطلق ان ملكه العبد سبب لوجوب الاداء عنه لما كان
او كما قرأه الحاصل من المقيد تلكا العبد المسلم سبب وغير المسلم ليس سببا لغرض دلالة المفهوم
بنعائضه في غير المسلم فاذا فرض بقدر المفهوم على الاطلاق لم يتراسق سببية غير المسلم
ولزم ان المراد ان المسلم فقط هو السبب وهو الجمل ضرورة كمالنا نقل به بقى مقتضى المطلق لا
معارضه هو ان المسلم غيره سبب واجابوا عما لم يرد الشافعي رحمه الله بان هذه الكفارة تتجاذ
املات في التابع وعدمه فحمل المطلق على المقيد بالتابع في كفارة القتل بوجوب التابع وحمله
على صور المقيد بنا على انه عند درجته بوجوب التفرق فتترك الجمل على كل منهما للتعارض
باطلاق نص الكفارة **قوله** ثم المذكر في الكسوة في الكتاب اي المبسوط او مختصر القذور
في بيان ادنى الكسوة المستقطبة للواجب من انه ما يجوز منه الصلاة مروي عن محمد رحمه الله فجزى
دفع السراويل عنه بعتقه بالرجل فان اعطى السراويل لامرأة كاجور لانه لا يبع صلاحها منه

مكرر

وعن ابي حنيفة والي يوسف ان ادناه ما يستر عامة بدنه ولا يجوز السراويل على هذا
وهو الصحيح لان لا يسراويل يسمى عربيا ناعرا فاعلى هذا الا بدان يعطيه قميصا او جبة
او رداء او قبا او ازارا سبلا بحيث يتوشح به عند ابي حنيفة والي يوسف والافضل
ولا يجزى للعامة الا ان امكن ان يتخذ منها ثوب مجزى فما ذكرنا جاز واما العنوسة فلا تجزى
بحاله وان كان قد روي عن عمران ابن الحصين انه سئل عن ذلك فقال اذا قدم وفد على
الامير فاعطاهم ملبوسه فلبسوه قبل فكساهم فاعمل على هذا وعن ابن عمر رضي الله عنهما
لا يجزى اقل من ثلثة اثواب قميص ومبرور وداوعن ابي موسى الاسعري ثوبان قال
الطحاوي هذا كله اذا دفع الى الرجل اما اذا دفع الى المرأة فلا بد من حمار مع الثوب
من صلاحها لا يبعح دونه وهذا يشابه الرواية التي عن محمد في دفع السراويل الى المرأة
لا يبعح وهذا خلاف ظاهر الجواب وانما ظاهر الجواب ما يثبت به اسم المكاتب ويتغير عنه اسم
العريان وعليه نفي عدم اجرا السراويل لاصحة الصلاة وعدمها فانه لا يدخل له في الامر
بالكسوة ادليس معناه الاجل الفقير مكنتا على ما ذكرنا والمرأة اذا كانت لاسية قميصا
سراويل او ازارا او حار اعطى راسها وادنها دون عتقها لاشد ثبوت اسمها مكنتة
لا عريانته ومع هذا لا يبعح صلاحها فالجبر لسوت ذلك الاسم صحت الصلاة او لا ثم اعتبار
العقود والعنى عندنا عند ارادة التكفير وعند التابع عند الحنة فلو كان موسرا عند
الحنة ثم اعز هذا التكفير اجراه المومر عندنا وبكسبه لا يجزى وعند التابع على
الفقه قاسه على الحد فان المختبر وقت الوجوب للتصريف بالرفق وقلنا الصور خلق
عن المال كما تسمى فانما يعتبر فيه وقت الاداء اما احدا العبد فليس يبدل عن حد الجمل لا يبعح
قباسه عليه قوله لكن ما لا يجزى به الى اخره يعني لو اعطى الفقير ثوبا لا يجزى به عن الكسوة
الواقعة كفارة بطريق الكسوة مثل السراويل على المختار او نصف ثوب مجزى وقمته
ملح بيمينه نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير اجراه عن اطعام فقير من الكفارة وكذا
اذا اعطى عشرة مساكن ثوبا كثيرا لا يكفي كل واحد حصته منه للكسوة وتبلغ حصه كل
مهمومه ما ذكرنا اجراه عن الكفارة بالاطعام ثم ظاهر المذهب انه لا يشترط للاجرا عن
الاطعام ان ينوي به عن الاطعام وعن ابي يوسف لا يجزى الا ان ينوي به عن الاطعام
وعند رفر لا يجزى نوى اوله بنو واعترض بقوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرء
ما نوى فاذا لم ينو عن الاطعام لا يبيع عنه ولانه تعالى خير المكفر من حمال ثلاث
فاذا احتار احدنا صار كانه هو الواجب ابدا ونجى الاخران والجواب انه ان اراد

انما يد من نية الكفارة صحح به نقول وقوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرء ما نوى دليله فلا ينصرف المودي طعاما او كسوة الى كونه كفارة الا بنية وان اراد ان لا يد ان ينوي التكفير بالاطعام والتكفير بالكسوة مثلا فممنوع فان الواجب التكفير باحد الاشياء كلها متعلقا الواجب وهو فعل الدفع الذي هو نفس الواجب فاذا دفع احدها نأى بالاشياء فقد تم الواجب سواء كان يصح اطعاما او غيره مما هو احد الله ولو دفع السقوط على ان ينوي بدفع احدها انه من الاخر اذا لم يكف لنفسه لزم ان ينوي كل خصله في نفسه فوجب ان ينوي في الاطعام انه اطعام وفي دفع الثوب انه كسوة ولا خلاف في ذلك بل المتنازع اليه نية الامثال بالفعل اذا كان ما يصلح للاسقاط بوجه وقد لوي الاشياء فانصرف الى ما به الاسقاط فظهر ضعف كلام المعترض على ان كونه مخيرا للكسوة اذا دفع ما لا يستقيم كسوة ممنوع وقد علم بالفرق بين هذا وبين ما اذا اضطرر نصف صاع فصر في صدقة الفطر فتمت نصف صاع بر لا يجري عنه بطريق القيمة واجيب بان جنس الكفارة في التمر والبر متحد منصوب عليه وهو سد حاجة البطن من التقدي فلا يدفع احدهما عن الاخر كما يقع عن الشعر بخلاف الكسوة مع الاطعام فانها حائتان من الكفارة لدفع حاجتين متباينتين دفع حاجة البرد والحار ودفع حاجة التقدي فجاز جعل احدهما على الاخرى وانما نظير المهرود من صدقة الفطر لو دفع ثوبا صغيرا فيقتل بفتح ثوب كبراس مخزي عن الكسوة ينبغي ان لا يحجزه عن الكسوة بل عن الاطعام قوله وان قدما لكفارة على الخنث لم يحجزه وقال الشافعي يحجزه بالماله دون الصوم لانه ادى بعد السبب وهو اليمين وانما كان السبب للكفارة هو اليمين لانه اصيب اليه الكفارة في النص بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم واللعنة والعرف يقولون كفارة اليمين ولا يقولون كفارة الخنث والاضافة دليل سببه المضاف اليه للزمان الواقع حكما شرعيا او متعلقة كما فيها محض فيه فان الكفارة متعلقة بالحدث الذي هو الواجب واذا ثبت سببه جاز دفع الكفارة على الخنث لانه حصد شرط والقد بر على الشرط بعد وجود السبب ثابت شرعا كما جاز في الركة فقدمها على المحل بعد السبب الذي هو ملك النصاب وكان في دفع التكفير بعد الحرج على الميت بالمرابة ونقص هذا لا يعترف المال والصوم وهو قوله القدر في الجرد لا يعقد الصوم لان العبادات البدنية لا تقدم على الوقت يعني ان تقدم الواجب بعد السبب قبل الواجب لم يعرف شرعا الا في المالية كالزكاة فيقتصر عليه وذهب جماعة من السلف الى التكفير قبل الخنث مطلقا صوما كان او مالا وهو ظاهر الاحاديث التي يستدل بها على القدر كما سند كرونا ان الكفارة مستمرة لجنابة من

كما

مورد
غامضا

الكفر وهو المنقول القابل في ليله كفر النجوم ملامها وبه سمي الزارع كافرا لانه يستمر البدوي الارض ولا حنابة قبل الخنث لانها متوطنة به لا باليمين لانه ذكر الله على وجه التعظيم ولذا قدم النبي والعقابة على الايمان وكون الخنث حنابة مطلقا ليس واقفا اذ قد يكون فرضا وانما اخرج المصنف الظاهر مخرج الطاهر المبادر من اخلاف المحلوف عليه والمجامل الحاسب الخنث سواء كان به معصية او لا والمدار توفير ما يجب لاسم الله عليه وهذا بعيد ان السبب الخنث واليمين ليس سببا لان اقل ما في السبب ان يكون مقصيا الى المسبب واليمين ليس كذلك لانه مانع عن المحلوف عليه فكيف يكون مقصيا اليه نعم قد سبق بحقيقته اتفاقا لا عن اليمين للعلم بان نفي كل الفاكهة لم يتسبب فيه نفس الحلف على تركه بخلاف الجرح لانه بعض الى الملف فلزم ان الاضافة المذكورة اضافة الشرط فان الاضافة الى الشرط جارية وثابته في الشرع كما في كفارة الاحرام وصدقة الفطر على انه لو سلم ان اليمين سبب فلا شك في ان الخنث شرط الواجب للقطع بان الكفارة لا يجب قبله والواجب بحجود اليمين والمشروط لا يوجد قبل شرطه فلا يقع التكفير واجبا قبله فلا يسقط الواجب قبل ثبوته ولا عند ثبوته بفعل قبله لم يكن واجبا فهذا بعض الدليل وقع الشرع على خلافه في الزكاة والجرح وصدقة الفطر على ما قدمنا في باب صدقة الفطر فنقتصر على موارده فلا يلحق غيره به فان قيل قد ورد التمسح به في قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن عيئه ثم ليات بالذي هو خير قلنا المعروف في الصحاح من حديث عبد الرحمن بن سمرة قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حلفت على عيينة غير ما خيرا منها فكفر عن عيئه واثبت الذي هو خير وفي مسلم حديث ابي هريرة عن عبد الرحمن بن حلف على عيينة غير ما خيرا منها فكفر عن عيئه واثبت الذي هو خير وحديث البخاري وليس في شيء من الروايات المعنوية لفظ ثم الا وهو مقابل بروايات كثيرة بالواو فمن ذلك حديث عبد الرحمن بن سمرة في ابي داود قال فيه فكفر عن عيئه ثم ايت الذي هو خير وهذه الرواية مقابلة بروايات عديدة لحديث عبد الرحمن هذا في البخاري وغيره بالواو ومنزل منزلة الشاهد منها في جعلها على معنى الواو حلا للقليل الاقرب الى الغلط على الكثير ومن ذلك حديث عائشة في المستدر ككان عليه الصلاة والسلام اذا حلفت لا بخت حتى انزل الله كفارة اليمين فقال لا احلف الى ان قال الا كفرت عن عيئه ثم ايت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة ان ابا بكر كان الى اخرا ما في المستدر ك وفيه العطف بالواو وهو ادى بالاعتبار وقد شدت مخالفتها روايات الصحاح والسنن والمسانيد فصدق عليها تعريفا لمكر في علم الحديث

عدم

وهو ما حالف الحافظ فيها الاكثر يعني من سواه ممن هو اولى منه بالحفظ والاتقان
فلا يعمل هذه الرواية ويكون التعقيب المقاد بالاعمال المذكرة كما في ادخل السوق فليشتر
لحوا فالكه فان المعقود تعقب دخول السوق بشرائط الامرين وهكذا قلنا في قوله
تعالى فاعلموا وجوهكم ايديكم الاية وهذا لان الواو لما لم تقضي التعقب كان قوله
ملككم لا يلزم تعقبه للحنث بل جاز كونه قبله كما بعده فلزم من هذا ان الحاصل لم يفعل
الامرين فيكون المعقب الامرين ثم وردت روايات بعكسه منها ما في صحيح مسلم من حديث
عدي بن حاتم عنه عليه السلام من حلف علي بين فري غير حاجب امنها مليات الذي هو خير
وليكفر عن عيبه ومنها ما رواه الامام احمد عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام من حلف
علي بين فري غير حاجب امنها مليات الذي هو خير وليكفر عن عيبه وقال النسي ابا احمد بن
منصور عن سفيان ثنا ابو الزعرار عن عمه ابي الاحوص عن ابيه قال قلت يا رسول الله ارايت
ان عم لي اتيه اسأله فلا يعطيني ولا يصليني ثم يحتاج الي فيا تيني وبيا تني وقد حلفت الا
اعطيه ولا اسأله فامرني ان اتي الذي هو خير وكفر عن عيبي ورواه ابن ماجه نحوه ثم لو فرض
صحته روايته ثم كان من بعد الرواية اذ قد ثبتت الروايات في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث
بالواو ولو سلم قالوا اجب كما قد مناه حمل الغليل على الكثرة الشهيرة فكيف يحمل على الواو التي
امتلات كتب الحديث منها دونهم واما لفظ الحديث على ما ذكره المصنف فلم يعرف اصلا اعني
قوله من حلف علي بين فري غير حاجب امنها مليات ما الذي هو خير لم يكفر عن عيبه الا ان المطلق
لم يوقف عليه كذلك هذا لفظ اليمين في قوله عليه الصلاة والسلام من حلف علي بين فري غير حاجب
اطلاق اسم الظل على الجزء وهو المقسم عليه لان اليمين اسم لمجموع القسم والمقسم عليه وهو المراد قوله
م لا تسترد من الفقير يعني اذا دفع الى الفقير الكفارة قبل الحنث وقلنا لا تجزئه فليس له ان يسترد
منه لانه عليه فصد به العزم مع شي اخر وقد حصل التقرب وترتب الثواب فليس له ان يتقضى
ويطلبه قوله ومن حلف علي بمعصية مثل الا بيلي او لا بيلم اياه او يقتل فلانا يعني ان يحث
عليه ان يحث نفسه ويكفر عن عيبه لقوله عليه الصلاة والسلام من حلف علي بين فري غير حاجب
خير امنها مليات الذي هو خير وليكفر عن عيبه وقد ذكرناه ان شاء الله لان فيما قلناه من بحيث
نفسه لغوية البر الى جابر وهو الكفارة وثبوت جابر التي كثرت نفسه فكان المحقق البر
ولا جابر المعصية في منتهى اي في ضد ما قلناه وهو بحيث نفسه وضد بحيث نفسه هو ان
يتري في معصية بفعل المعصية فانه حيلة تهو المعصية دون جابر بحبرها واعلم ان الحلف عليه
انواع فعمل معصية او تركه فمن فالحنث واجب او شي غيره اولى منه كالحنث على تركه وطى

زوجته شهرا ونحوه فان الحنث افضل لان الفرق بين وكذا الحلف ليصير عبيد
وهو يسهل ذلك او ليكون مديونة ان لم يوافقه عدا لان العزم افضل وكذا ان يسير
المطالبة او على شي ومنه مثله كالحلف لا ياكل هذا الخبز او لا يلبس هذا الثوب قاله
في هذا وحفظ اليمين اولى ولو قال قائل انه واجب لقوله تعالى واحفظوا ايمانكم على ما
هو المختار في تأويلها انه البر فيها يمكن قوله واذا حلف الكافر ثم حث في حال الكفر او بعد
اسلامه فلا حنث عليه اي لا كفارة عليه فالمراد حكم الحنث للمعهود وكذا اذا حلف مسلما
ثم ارتد ثم اسلم فحنث لا يلزمه شي وعليه هذا الخلاف اذا نذر الكافر ما هو قربه من صدقة
او صوم لا يلزمه شي عندنا بعد الاسلام ولا قبله ونقولنا في مسأله الباب قال ما لك
وعند الشافعي واجد لمزومه الكفارة بالمال لانه اهل الاجابة دون الصوم لانه عباد لله
اصلا لها وصاروا لعبدا لما يقدر عليه الكفارة بالمال يعبر عليه احدي الحاصل فكذا هذا
لما يقدر منه الصوم يعبر ما سواه وايضا هو اهل للبر فانه يعقد حرمة اسم الله جل وعلا
ومنع عن اخلاف ما عقده به عليه ولهذا يستلزم في الدعاء ويبدل في المال العتيق فانه
يفضل الفضل عن العباد كالعق للشيطان ونحوه فيكون في حقه مجرد استقاط المال به
ثبت في ذلك سمع وهو ما في الصحيحين ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال يا رسول الله اني نذرت
في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام وفي رواية يومنا فقال اوف بذكره وفي حديث
القائمة من الصحيحين قوله عليه السلام تبوكم هو دنجسين عينا ولنا قوله تعالى اللهم لا ايمان
لهم واما قوله بعده فكثيرا ايمانهم بمعنى صورا الايمان التي اظهروها والحاصل لزوم تأويل
اما في الايمان لهم كما قال الشافعي ان المراد لا ايمانهم بها او في تكو ايمانهم على قول ابي حنيفة
ان المراد ما هو صورا الايمان دون حقيقتهما الشرعية وتراجع الثاني بالفتوة وهو ان يعلم ان من
كان اهلا لليمين يكون اهلا للكفارة وليس الكافر اهلا لها لانها انما شرعت لعباد مبرجيزها ما
ثبت من اثر الحنث ان كان او ما وقع من اخلاف ما وقع عليه اسم الله تعالى اقامة واجبه وليس
الكافر اهلا لفعل عبادة وقوله ايمانهم بالمال والعق يمكن بمجرد من معني العبادة ليس بشي لان
ذلك ايمانهم بالمال والعق من حيث هو ايمانهم بالسلام في ايمانهم بكفارة واجبا لها كفارة لا فضل
الفضل عما ذكرنا اذ لو فضل لم يكن كفارة لان ما شوع بصفه لا ثبت شرعا الا تلك الصفه والا
فهو شي اخر واما تخيير القاضي وقوله صلى الله عليه وسلم تبوكم هو دنجسين عينا فالمراد كما
قلنا صورا الايمان فان المعقود منها رجاء التكلل والكفارة ان لم يثبت في حقه شرعا اليمين الشرعي
المستعقب لحكمه وهو لعقد في نفسه تعظيم اسم الله تعالى وحرمة اليمين به كاذبا منقطع عنه

محصل المقصود من ظهور الحق فشرع الزامه بصورتها هذه القابضة وما في الهداية
من انه مع الكفر لا يكون معظا ليس يصحح الا ان يريد تعظيما يقبل منه ويجازي عليه واما
قوله عليه الصلاة والسلام او فبندرك فالمنتهى من مذهب الشافعي ان نذرا الكافر لا يصح
فلا استدلال به كالجحاح وهم يوجبون لونه انه امره ان يفعل قربة مستأنفة في حال الاسلام
ما هي انه الواجب بالنذر دعاء الى هذا العلم من الشرع ان الكافر ليس اهلا لقربة من القرب
فليس اهلا لزامها الا يرى انه لو فعلها لم تصح منه ويصحح الا لزاما ابتدأه ليعمل بقصر
المسلم لا لاضعاف العذاب وقول الطحاوي انه ليس متقربا الى الله تعالى بل الى ربه الذي بعد
من دون الله انما يستقيم في بعض الكفار وهم المشركون على تقدير قصده بنذره الذي اقترب
به فقيه فتصور عن محل النزاع **قوله** ومن حرم على نفسه شيئا ما ملكه كذا التوب على حرام اذ
هذا الطعام او هذه الجارية او الدابة لم يصح حرما عليه ان استباحه كفارة عمن وليس ملكه شرطا
للزوم حكم الممن فان جاز في نحو كلام وتدخل على حرام ولو اراد يلفظ شيئا ما هو غير الفحل دخل
نحو كلام زيد ولم يدخل نحو هذا الطعام على حرام لطعام لا يملكه لانه حرام عليه التصرف فيه مع
انه يصير به حاله حتى لو اكله حلالا او حراما لزمته كفارة والحاصل ان حرمة لا تمنع تحريمه
حلقا الا ترى الى قولهم لو حرم الجمر على نفسه فقال الجمر على حرام ان المختار للعوي انه ان اراد
به الحرم يعني الانشاجب الكفارة اذا شربها كان حلالا لا شرب الجمر وان اراد الاخبار او لم
يرد شيئا لا يجب الكفارة لانه امكن تصحيح اخبار او المنقول فيه خلاف من ابى يوسف واي حنفية
عند احد ما تحت مطلقا وهذا الاخر لا تحت من غير نظر الى نية ولو قال الجمر على حرام لم يملك
ممن الا ان يقول ان اكله وقيل هو قياس الجمر وهو الوجه واعلم ان الظاهر من تحريم هذه الاعيان
انصرف اليها الى الفعل المقصود منها كما في تحريم الشرع لها في نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت
الجر والحد بر فانه يصرف الى الساج والشرب واللبس ولذا قال في الخلاصة لو قال هذا التوب
على حرام فليس به حنث الا ان ينوي غيره وان قال ان اكلت هذا الطعام فهو على حرام فاكله
لا تحت وذكر في المسنى لو قال كل طعام اكله في متروكة فهو على حرام يعني القياس لا تحت اذا اكله
هكذا روي ابن سميعة عن ابى يوسف وفي الاحتصاص تحت والناس يريدون لهذا ان اكله حرام
اسمي وعلى هذا ما يجب في التي قبلها وهي قوله ان اكلت هذا الجمر على حرام ان تحت اذا اكله وكذا ما
ذكر في الجبل ان اكلت طعاما عندك ابداه حرام فاكله لم تحت ينبغي ان يكون جواب القياس لو قال
لقوم كلامي على حرام لغيركم منه حنث وفي مجموع النوارك وكذا كلام فلان وفلان على حرام تحت
كلام احدهما وكذا كلام اهل بغداد وكذا اكل هذا الرغيف تحت باكل لغة بخلاف ما لو قال والله

الاعمال

لا اكلهم لا تحت حتى عليهم وفي الخلاصة لو قال هذا الرغيف على حرام تحت باكل لغة
وفي فتاوي قاضي خان قال مشاغلنا وحرم الله الصحيح انه لا يكون حاشا لان قوله هذا
الرغيف على حرام بمنزلة قوله والله لا اكل هذا الرغيف ولو قال هكذا لا تحت باكل الرغيف
وان قالت له وجهات على حرام او حرمتك يكون مينا ولو جامعها طابعه او مكرهه
تحت بخلاف ما لو حلف لا يدخل هذه الدار فادخل لا تحت ولو قال لدرهم في يدي هذه
الدرهم على حرام ان اشترى بها حنث وان تصدق بها او وهبها لم تحت عكر العرف
قوله وقال الشافعي رحمه الله لا كفارة عليه يعني الا في الحواري والساوية قال مالك لان
تحريم الحلال قلب المردوع فلا يعقد به نصرف مشروعه وهو اليمين الا ان الشرع ورد به في
الحواري والساوية معناه ما يقتصر على موارده والاستدلال بعد هذا بقوله تعالى
بالحا الذي لم تحرم ما احل الله الي قوله قد فرض الله لكم تحله اياكم فليس سبحانه انه عليه
السلام حرم شيئا ما هو حلال وانه فرض له تحله فغير عن ذلك بقوله تحله اياكم وعل
انه سبحانه جعل تحريم ما احل الله له مينا فيها الكفارة غير مقيد لان الكلام لان في
تخصيصه بمورده او بعمية احب بان العبرة لعموم اللفظ وهو قوله ما احل الله لكم وقد
يدفع بان المراد به خصوص ما وقع تحريمه اياكم حرمت ما كان حلالا لك وكذا قال ينبغي
مرضات او واجبه وانما مرضات لا سحلق لعموم تحريمها لاجتات بل ببعض سائر الموا
انه كما ورد انها انزلت في تحريم ما ربه ورد انها انزلت في تحريم القسل في الصحيحين عن عائشة
رسم الله عنهما كان عليه الصلاة والسلام مكث عند زينب بنت جحش ويترتب عندها عملا
مواصيت انا وحفصة ان ابتداء دخل عليها فلتقل الي اجد منك ربح معا فبر فدخل علي
احدانا فعالت له ذلك فقال لا تجل شربت عملا عند زينب ولن اعود اليه فنزلت يا لها
التي لم تحرم وهذا الاولي بالاعتبار لان روايه صاحبة القصة وفيه زيادة الصحة وخبر
لما منع من كون نزولها في الامر من جميعا وقوله تعالى تمنع مرضات او واجبه وان كان ظاهرا
في انها في تحريم ما ربه لان مرضات كان في ذلك لا في ترك العسل فلا شك انه ايضا في ترك شربه
عند المنزه فان قيل انه روي انه قال والله لا دوقه فلذلك سمي تحريما ولزمت التحلة
اجيب بانه لم يذكر في الابه ولا في الحديث الصحيح فلا يجوز ان يحكم به وتقيده بحكم النص واعلم
ان الذي في الحديث الصحيح هو قوله ولن اعود اليه ولا شك ان هذا ليس عن موجب الكفارة
عند احد فثبت ذكر الله تعالى ما يفيد ان الواقع منه كان مينا وحب الحكم بانه كان منه عليه
الصلاة والسلام مع ذلك القول قول اخر لم يرد في تلك الرواية ثبت به اليمين مجاز كونه

قوله والله لا اذونه وجار كونه لفظ التحريم الا ان لفظ حرم على نفسه ظاهر في ارادة قال
حرمت كذا ونحوه بخلاف الحلف على تركه ومما حصل الوجه الذي اقتصر عليه المصنف وهو ان لفظ
يبيح عن اثبات الحرمة وقد امكن اعماله باثبات حرمة اي حرمة ذلك الشيء لقوله وهو الممنون بان
موجب الممنون وهو البراءة لم يفعل والكفارة ان فعله مونا للامه عن الالف فضلا من الله
عليه نعم المعنى المذكور والنساء وغيرهن **قوله** ثم اذا فعل ما حرمه فليلا او كثيرا حنت ووجه الكفارة
وهو المعنى من الاستباحة المذكور في قوله وعليه ان استباحة كفارة عين وبه عرف ان مراده بقوله
لم يصحح ما عليه المحرم لنفسه والام يصح قوله استباحة وانما حنت بالليل والكثير لان التحريم
اذا حنت تناول كل جرمة فتناول جرمة الحنث وهذا بخلاف ما تقدم من والله لا اكلم وهذا
العرف على حرام علي بفعل قاضي خان عن المشايخ **قوله** ولو قال كل حلال علي حرام فهو على الطعام
والشراب الا ان ينوي غير ذلك فاذا اكل او شرب حنت ولا حنت بجماع وروحه والعباس ان حنت
كما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو النفس ونحوه كفتح الجنين وتحرريك الجنين وهو قول رفرنا
على انعقاده على العموم كما هو ظاهر اللفظ وجه الاستحسان ان المقصود وهو البراءة يحصل
مع اعتبار العموم والظاهر انه لم يعقد الحنث ابدا اي لا يكون الغرض من عقد الممنون الحنث فكان
ذلك قرينة صارفه عن صراحه العموم واذا سقط اعتبار ما ينصرف اليه الطعام والشراب للعرف
فانه اي هذا اللفظ يستعمل فيما عدا عادة وهو الطعام والشراب فظهر ان ما قبله انه قد راجع
على العموم فيحمل على احضار الخصوص لا يصح اذ ليس مجموع الطعام والشراب اخص للخصوص بل حمل
على ما يعرف فيه اللفظ ولا تناول المرأة الا بالنية لا سقط اعتبار العموم في غير الطعام والشراب
مع صلاحه اللفظ فاذا نواها استلزم اللفظ صالح فصح فيه دخولها في الارادة بخلاف نحو
احسني اذا اريد به الطلاق لان نفع لعدم الصلاحية فلو وقع كان مجرد النية واذا نواها كالايلا
لان الحلف على قربها ايلا ولا يصرف عن الطعام والشراب فليها فعل حنث واذا كان ايلا فهو
ايلا ثم يدان تركها اربعة اشهر بانها اخرج احكام الايلا المؤبد وهذا كله جواب ظاهر لاراد
ومشائنا اي مشايخ بلح كاني بكر الامتكان والي بكر من الي معيد والحقبة الي جعفر قالوا يقع
به الطلاق منجرا لعلية الاستواء في الطلاق ينصرف اليه من غير نية وبه احد الفقهاء بالنية
قال المصنف وعليه العموي وقال البرزوي في مبسوطه هكذا قال بعض مشايخ سمرقند ولا يصح
لي عرف الناس في هذا لان من لا امرأه له حلف به كما حلف ذو الجليلة ولو كان العرق مستقضا
في ذلك استعماله الا ذو الجليلة والعجم ان يقيد الجواب في هذا ويقول ان نوي الطلاق يكون
طلاقا ما من غير دلالة فلاحياط ان نقض الانسان فيه ولا تخالف المتقدمين واعلم ان

قوله

مثل هذا اللفظ لم يعارف في ديارنا بل المعارف فيه حرام على تلامك ونحوه كما علم
كذا وليس به دون الصيغة العامة ونعاو فوا ايضا الحرام بل مني ولا شئ في الهم يريدون
الطلاق معلقا فانهم يدكرون بعده لا فعل كذا ولا فعلين وهو مثل نعاو فوا ايضا الحرام
بل مني لا فعل كذا فانه يراد به ان فعلت كذا في حالتي وعيا مضاه عليه وفي النية
لوقال جلاله الله علي حرام او قال حلال خدي وله امرأة ينصرف اليها من غير نية وعليه
العموي وان لم يكن له امرأة يجب عليه الكفارة قال المصنف وكذا ينبغي في حلال روي
حرام للعرف يعني يقع به الطلاق على ما اخبره للعموي واحتملوا في قوله هرجه بردي
راست كبرم روي حرام انه هل يشترط النية والظاهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف
قال في الخلاصة لا يصح انه لم يبرأ ولو قال هرجه بدست راست كبرمه امر فهو غير له
قوله كبرم ولو قال هرجه بدست حب كبرم في مجموع النوازل لا يكون طلاقا ولا روي
ولو قال هرجه بدست راست كبرم لا يكون طلاقا لان العرف في قوله كبرم ولا عرف
في قوله كبرم ولو قال هرجه بدست كبرم ولم يقل راست او حب فهو قوله هرجه بدست
راست كبرم والمحصل ان المعبر في انضاف هذه الالفاظ عربية او فارسية الى المعنى
فيه العارف فيه فان لم يعارف سئل عن نيته وفيما يصرف لانيه لوقال اودت غيره لا
يصدقه القاضي وفيما بينه وبين الله تعالى وهو مصدق **قوله** ومن نذر نذر مطلقا
اي غير معلق بشرط كان لقوله الله على صور شهر او حجة او صدقة او صلاة وكثير ونحوه
ما هو طاعة مقصوده لنفسها ومن جنسها واجب فعلية الوفا بها وهذه شروط لزوم
النذر يخرج النذر بالوضو لكل صلاة فانه لا يلزم لانه غير مقصود لنفسه وكذا النذر
بعيادته المريض لانه ليس من جنسه واجب واما كون النذر ومعصية يمنع انعقاد النذر
فحب ان يكون معناه اذا كان حراما لعينه او ليس فيه جهة القرية فان المذهب ان نذر
صور يوم العيد ينعقد ويجب الوفا بصوم يوم غيره ولو صامه خرج عن العهد ولنا
فيه بحث ذكرناه في مختصر الاموال ومذهب احمد رحمه الله فيه كفارة بمن عيادته
ورد فيه وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا نذر في معصية وكفارة كفارة بمن وذاه
الترمذي بسند قال فيه صاحب المنهج ظهر لغات ومع ذلك فالحدث غير صحيح ومن علمته
وكذا قال الترمذي وقوله فعلية الوفا به اي من حيث هو قربة لا شكل وصف الزمة به او
عين وهو خلافه وقرولونه وان يتصدق لهذا الدرهم متصدق لغيره عن نذره او نذر
المتصدق في هذا اليوم متصدق في غد او نذر ان يتصدق على هذا الفقير متصدق

على غيره عن نذره اجزاء في كل ذلك خلافا لفرائه الى غير ما نذره ولنا ان لزوم حيا
 الزمة باعتبار ما هو قربة لا باعتبار احوالها في صيرورته قربة وقد انى بالقر
 الملزمة وكذا اذا نذر ركعتين في المسجد الحرام فاداهما في اقل شرفا منه او فيما لا شرف له
 اجزاء خلافا لفره وافضل الاماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد
 بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الخيبر ثم البيت له انه نذر زيادة قربة فلهذا عرف
 من الشرع ان الزمة ما هو قربة موجب ولو ثبت من الشرع اعتبار تخصيص العبد بالعبادة
 بمكان بل انما عرف ذلك به تعالى فلا ينبغي لزوم اصل القربة بالترامه الى لزوم التخصيص
 بمكان فكان قلبي وبني لا زما بما هو قربة فان قلت من شروط النذر كونه بغير معصية فليكن
 قال ابو يوسف اذا نذر ركعتين بلا وضوء يصح نذره خلافا للجواب ان هذا الهدى لذلك
 واما ابو يوسف فانما صحه بوضو لا نه حين نذر ركعتين لزمناه بوضو لان التزام المشروط
 التزام الشرط فعوله بعد ذلك بغير وضوء لا يؤثر في نظيره اذا نذرهما بلا قراءة الزمان
 ركعتين بقراءة ونذر ان يصلي ركعة واحدة الزمان ركعتين او ثلثا الزمان باربع وقال في
 لا يصح النذر في الاولين لان الصلاة بلا قراءة والركعة الواحدة غير قربة وفي الثالثة وهي ما اذا
 نذرت بركعة ركعتان لانه الزم ركعة بعد الثانية فصارتا اذا الزمهما مفردة على قوله ولنا
 معنى ما قدمنا وهو ان الالتزام بشي الزم او بما لا يصح له الا به ولا يصح الصلاة بلا قراءة ولا الركعة
 الواحدة الا بغير الثانية فكان التزام القراءة والثانية واحتاج جهدا الى الفرق بين الزمان الصلاة
 بلا وضوء حيث اطله والزمانها بلا قراءة حيث اجازها والفرق ان الصلاة بلا طهارة ليست عباد
 اصلا ولا قراه تكون عبادة كصلاة الاي وهذه المسائل وان كانت تقدمت متفرقة الا ان
 هذا المكان محلها بالاصالة فلم ارا خلاوه منها نصيحة لدين رب العالمين **قوله** لعوله عليه السلام
 من نذروا شي فعله الوفا بما سمي وهذا دليل لزوم الوفا بالمتنذر وهو حديث عريب الا انه يستغنى
 عنه في لزوم المتنذر والكتاب والسنة والاجماع قال الله تعالى ولو نذروا نذرهم وصرح المصنف
 في كتاب الصوم بان المتنذر واجب للايه ولقد مر الاعتراض بانها توجب الامتناع من قطعها
 والجواب بانها موله والسنة كثير منها حدث في التجاري من نذر ان يطبخ الله بطنه ومن نذر
 ان يعصي الله فلا يعصه ورواه عابته رضي الله عنها والاجماع على وجوب الابقاء به استدلال من قال
 من المتأخرين بانماض الابقاء بالنذر **مروى** اذا نذر شهر اقامته كرجب وجب التتابع لكن
 لو اظفر يوما لا يلزمه الاستقبال كرمضان لو اظفر فيه يوما لا يلزمه الاضطراد كذا هذا وان نذر عليه
 كنهه ان شأنا بعه وان شافرقه وان شرط التتابع لزمه مستقبل ولو التزم بالنذر اكثر مما ملكه

مطل
 افضل الاماكن المسجد الحرام
 ثم ونم ونم ونم

ان

لزمه ما ملكه هو المختار قال الطحاوي اذا اضاف المتنذر الى سائر المعاصي كسبه على ان
 اصل فلا تا كان مبنيا و لزمته الكفارة بالحنث به على ان اطعم المساكين على عشرة عند ابي حنيفة
 به على طعام مسكين لزمه نصف صاع حفظه استحسانا به على ان اعتق هذه الرقبة وهو عليها
 فعليه ان يعتقها فان لم يعتقها اثم ولا يحبره القاضي قال ان برئت من مرضي فعلى شاه اذ يحا
 او دعت شاه لا يلزمه شي ولو قال ادبحها وانصرفت لغيرها لزمه قال به على ان ادبح حذو
 فاصدق لغيره فذبح مكانه سبع شياه **جاء قول** وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفا
 بنفس النذر لا بطلاق الحديث الذي روينا من التجاري وغيره فانه امر بذكره من غير تعبد
 ولا معلق ولان المعلق بالشرط كالمتعبد عنده فصار كانه قال عند الشرط به على كذا او عن ابي حنيفة
 رحمه الله انه رجع عنه اي عن لزوم عين المتنذر واذا كان معلقا بالشرط الى انه يحبر من فعله لعينه
 وكفاره عين وهو قول محمد فاذا قال ان فعلت كذا فعلى حنيفة او صوم سنة ان شأخ او صام سنة
 وان شاكفر فان كان فقيرا صام بحبر من صوم سنة وصوم ثلثة ايام والاول وهو لزوم الوفا
 به عيناه المذكو روي ظاهر الرواية والتخير عن ابي حنيفة في النوادر وروى عن عبد العز
 بن خالد الترمذي خرجت حاجا فلما دخلت الكوفة قرأت كتاب النذور والكفارات على
 ابي حنيفة فلما انتهيت الى هذه المسئلة قال فق فان من راي ان ارجع فلما رجعت من الحج اذا
 ابو حنيفة قد توفي فاجبرني الوليد بن ابان انه رجع قبل موته بسبعة ايام قال سخر هذا
 كان لقي اسمعيل الزاهد وقال لو لو احيى شأخ بلج وتجارى لغتوا لهذا وهو اخبار شمس
 الائمة قال لكثرة البلوى في هذا الزمان وجه الظاهر النصوص من الابه للرحمة والاحاد
 ووجه رواية النوادر ما في صحيح مسلم من حديث عتبة بن عامر عنه عليه الصلاة والسلام
 قال كفارة النذر كفارة اليمين فهذا يعني ان يسقط بالكفارة مطلقا فيعارض فعل معنى
 الابقاء لعينه على المحذور ومقتضى سقوطه بالكفارة على المعلق ولا يسقط لان المعلق منتف
 في الحال بالنذر وقبه معدوم فيصير كاليمين في ان سبب الاحجاب وهو الحنث منتف حال النذر
 فليكن به خلاف المتنذر المحذور لانه نذر ثابت في وقته فيعمل فيه حديث الابقاء واحتار المصنف
 والمحققون ان المراد بالشرط الذي تجزئ عنه الكفارة الشرط الذي لا يريد كونه مثل دخول
 الدار وكلام فلان فانه اذا لم يرد كونه يعلم انه لم يرد كون المتنذر حيث جعله مانعا من
 فعل ذلك الشرط لان تعليق النذر على ما لا يريد كونه بالضرورة يكون ملغ نفسه عنه فان
 الانسان لا يريد احباب العبادات دائما وان كانت مجلبة للثواب مخافة ان يثقل فيتعذر
 للعقاب ولهذا صح عنه عليه الصلاة والسلام انه لم يرد كونه لا يات خبر الحديث

واما الشرط الذي يريد كونه مثل قوله ان سفي الله مربي او قدم غايي ومات عدوي
 فعله الله على صوم شهر فوجد الشرط لا يحزبه الا عين المند وولاه اذا اراد كونه كان مريدا
 كون المند فكان المند في معنى المجر مندرج في حكمه وهو وجوب الايقاف صار محال
 بسفي الايقاف المجر والمعلق المراد كونه ومحل ما يعضي اجزا الفقرة المعلق الذي لا يراد
 كونه وهو المسمى عند طائفة من الفقهاء بندا للنجاح ومذهب احد فيه كذا التفصيل الذي
 اخاره المصنف واستدل ابن الجوزي في المحقق للاكتفاء في خصوص هذا المند بحديث
 مع انه مطلق وليس هذا الا لما قلنا وهذا التقرير او في ما قيل لان الشرط اذا لم يرد كونه كان
 في معنى المين فاما بعد المنع فاجزائه الكفارة بخلاف الذي يريد كونه فانه ورد على هذا
 التقرير ان المين كما يكون للمنع يكون للجل فلم يخص معناها بالاراد كونه فالفرق على هذا
قوله ومن حلف على مين اي على مخلوق عليه فقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حث عليه وكذا
 اذا نذر وقال ان شاء الله متصلا لا يلزمه شيء قال محمد بن عباد لك عن ابن سعد وان عباس
 وان عمر رضي الله عنهما وكذا قال موسى عليه السلام يستحب ان شاء الله صابرا ولم يصبر ولم يعد
 بخلافه عدو ولقد مر في الطلاق وهو قول اكثر اهل العلم وقال مالك يلزمه حكم المين المند
 لان الاشياء كلها شبه الله تعالى فلا يتغير بكروه حكمه والجمهور قوله عليه السلام من حلف على مين
 وقال ان شاء الله فلا حث عليه رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وقال الترمذي
 حديث حسن ولانه تعلق بالمخلوق عليه شبه الله تعالى اعني اذا قال والله لا اخرج اليوم ان شا
 الله فقد عثر وجه شبه الله تعالى فاذا اخرج لا حث لان المعنى ان شاء الله عدم الخروج لا اخرج
 فاذا اخرج نبي ان شاء الله تعالى لم يشأ عدم الخروج وهذا ينهض على ما ذكره رحمه الله في المين اما في الطلاق
 فالسلام معه بحسب المعنى غير انه اذا قال انت طالق ان شاء الله فالظاهر ان المعلق بالمستبد هو
 انت طالق ولا معنى له لانه قد شاء الله قوله وقوله انت طالق هو الموجب للقطع بشرطه فلا يمكن
 اعدامه فلو جعل مصروفا الى الوقوع على معنى انت طالق ان شاء الله وقوع طلاقه بخلاف اللفظ
 لم لا يجدي لانه قد شاء الله وقوع طلاقها اذا قد شاء لفظه بآية طالق غير معلق بشرط ماد كذا
 ان المعلق بالمستبد ان كان لفظ انت طالق فقد شاء حيث وجد فهو حكمة او نضر الوقع فقد
 شاء حيث شاء علته وهو تعلقه بما في الطلاق بقدر نصيبه وهذا ما وعدناه في الطلاق ثم شرط
 عمل الاستثنائي لا يبالا لا يقال فلو انقطع بنفسه وسعال ونحوه لا يضرب **المين** في
الدخول السكنى اراد بيان الافعال التي حلف عليها فلا تعلل بعد ان جعل السكنى لان اول المين
 الذي يحتاج اليها الانسان ان يجعل مكانه يفعل ما يحتاج اليه من البسر والاكل وغيره وكل من اكل

ساعة

من الشرب وان كان من الضروريات لكن حاجة الحلول في مكان الزمر للجسم من اكله ولبسه
قوله ومن حلفه لا يدخل بيتا ودخل الكعبة او المسجد او الكنيسة وهي تعبد اليهود واليهود
 وهي تعبد النصارى لم تحت لان الاصل ان الايمان مبني على العرف عندنا لا على الحقيقة
 اللغوية كما نقل عن الشافعي رحمه الله ولا على الاستعمال لقواني كما عن مالك رحمه الله ولا على
 النية مطلقا كما عن احمد رحمه الله لان المتكلم انما يتكلم بالكلام العربي اعني الالفاظ التي يراذلها
 معانيها التي وضعت لها في العرف كما ان العربي حال كونه بين اهل اللغة انما يتكلم بالحقائق اللغوية
 فوحث صرف الالفاظ المتكلم اليها مع هذا المراد لما مر من المشايخ من جري على هذا المطلق
 فحكم في الفرع الذي ذكره صاحب الدخيرة والمرغيباني وهو ما اذا حلف لا يهدم بيتا فهدم
 العنكبوت انه تحت بانه خطأ ومنهم من قيد حمل الكلام على العرف بما اذا لم يكن العمل بحقيقة
 ولا يحكي ان هذا يصير المعنى الحقيقية اللغوية الا ما من الالفاظ ليس له وضع لغوي بل احده
 اهل العرف وان ماله وضع لغوي ووضع عربي بعينه معناه اللغوي وان تكلم به متكلم من اهل
 العرف وهذا يهدم قاعدة حمل الايمان على العرف فانه لم يصير المعنى الا اللغة الا ما قدر
 وهذا بعيد لا شك ان المتكلم لا يتكلم الا بالعرف الذي به التقاطع سواء كان عرف اللغة ان كان
 من اهل اللغة وغيرها ان كان من غيرها نعم ما وقع استعماله مشترك بين اهل اللغة واهل العرف
 بعين اللغة على انها العرف فاما الفرع المذكور فالوجه فيه انه ان كان نواه في عموم بيتا تحت
 وان لم يخطر له وجب ان لا تحت لا يضرف الكلام الى المتعارف عند اطلاق لفظ بيت وظهر ان مرادنا
 بانضرف الكلام الى العرف اذا لم يكن له نية كان موجب الكلام ما يكون معنى عرفه وان كان له
 نية شيء واللفظ يحتمله انعقد المين باعتبارها اذا عرفنا هذا فالكعبة وان اطلق عليها بيت في قوله
 تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة وكذا المسجد في قوله تعالى في بيوت ادن الله ان ترفع
 وكذا بيت العنكبوت وبيت الحمار ولكن اذا اطلق البيت في العرف فان ما يراد به ما يات فيه عادة
 فدخل الدليل اذا كان كبيرا بحيث يات فيه لان مثله يعاد يبتوته للضيوف في بعض القرى وفي
 المدن بيت فيه بعض الانبياء في بعض الاوقات تحت والحاصل ان كل موضع اذا اطلق الباب
 صار دخلا لا يمكن الخروج من الدار وله سعة تصلح للمبيت من سقف تحت بدخوله وعلى هذا
 تحت بالسقف سواء كان لها اربع حوايط كما هي صفاف الكوفة او ثلثة على ما صححه المصنف بعد ان
 يكون سقفها كما هي صفاف ديارنا لانه يات فيه غاية الامران معقته واسع وكذا الفلج اذا كان
 معناه ما هو داخل الباب مسقفا بخلاف ما اذا كان ساباطا وهو ما على ظاهر الباب في الشارع من
 سقف له جدوع اطرافها على جدار الباب واطرافها الاخرى على جدار الجدار المقابل له وسياى ان

والمراد

داراً فدخل ص
العرب

المسقف ليس شرطاً في سمي البيت محنت وان لم يكن الدهليز مسقفاً **وله** ومن حلف
لا يدخل داراً اخر به لم يحنت ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما الهدت وصارت
محرأحت لان اسم الدار للعرصة عند العرب والعجم فيقال دار عامرة ودار غير عامرة
العجم والعرب وقد شهدت اشعارهم بذلك قال نابغة ذبيان واسمه زياد بن معاوية
باد آرمته بالعليا فالسند اوت وطال عليها مالف الابد وقفت فيها اصيلاً ناساً لها
عتت جواناً وما بالربع من احد الا الاواري لا بائناً ايهاها والنوي كالخوض بالمطلوعة الجبل
اذا كانت الدار بالعليا فالسند وهو ارتفاع الخيل حيث تستد اليه اي يصعد لم يصيرها السيل
واوت اقتوت وطال عليها مالف الابد باليا السالف الماضي والابد الدهري طال عليها مالف
الزمان وهذا كتابه عن خرائها واصيلاً فاصغر جمع اصيلاً اصلان كيعبر وبعران وهو عيشه
النهار وقد تبدل نونه لاما فيقال اصيلاً وانما صغره للذلة على قصر الوقت الذي وقف
فيه للسائل وهذا الموالت توجع وتسر وعيت جواباً عجزت يقال في نعب المدن اعياد الفعل اعي
وفي كلال اللسان عبي واتي فاضل فادخا الي المدينة ما شيا فقال له مولانا عبي ام اعي فقال بل
اعينت فوضع اعيت عوايا في البيت المذكور مكان عيت خلاق المعروف والاواري جمع اري وهو
محاسن الخيل ومرايطها والاي البطوي تبي لها يطوقا سلسل من فضة الذي بالثدي هو
باللذلة فانها بطوي النسيان لا يكون الا لعقب فيه والنوي حاجز من تراب يجعل حول الخيل لمنع
السيل من دخوله وما وقع في بعض المواضع انه حفرة غلظ وما عبي ان يبلغ غمق الحفرة حتى يمنع
السيل فالحالو كانت بيرا امتلا في الحفرة واقاض وانما هو ما ذكرنا وكذا قال في البيت بعده
ردت عليه افا صيه وليلة ضرب الوليدة بالمشاة في التاديعني ردت الوليدة وهي الامة الثانية
ما نباعد من تراب النوي سبب لهدمة عليه بضرب المشاة في التاد وهي الارض التي تده قال
الا علم وهو مصدر وصف به واراو بالمطلوعة الارض التي لم تغطر والجبل الصلبة فتكون النوي
والوتد اشديا فيها وقال امرؤ القيس ياد ارماءية بالخيل فالسبب فالخيل من قائل
صم صداها وعفي دسها واصبحت عن منطق السائل يريد انها مقصرة لا انيس لها فيصيح صوته
ولا احد ينكر مصبه الصدي وهو الذي يسمى باب الجبل **وله** اسرا قيس لم يطل ابصره فحجاني
كخط وهور في عيب مجاني ديار الهند والرباب ومرتني ليا لينا بالنعف من بدلان يريد
وحفيت الانار كحفا خط الكتاب ووقته اذا كان في عيب عيان وكان اهل اليمن يكنون عهودهم
في عيب النخل هذه الاشعار وما لاحي كثره تشهد بان اسم الدار للعرصة ليس عبر لان هؤلاء
المشكرين هذه الاشعار لا يريدون بالاسم الا العرصة فقط فان هذه الدار التي ذكرها

المد

بكن فيها بنا اصل بل هي عرصات منزولات انما يضعون فيها الاخيه لا ابنه المحرم المذر
فصح ان البناء وصف فيها غير لازم وانما الارض فيها كونهما قد تزلت غير انها في عرف
اهل المدن لا يقال الا بعد البناء فيها ولو الهدم بعد ذلك بعضها قبل دار خراب فتكون
الوصف جزء المفهوم لها فاما اذا انحت الابنية بالكلية وعادت ساحة والظاهر
ان اطلاق اسم الدار في العرف عليها هذه دار فلان يجوز اعتبارها مكان فالحقيقة ان يقال
كانت داراً واذا عرف ذلك فاذا حلف لا يدخل داراً فدخل داراً اخر به بان صارت لابنا
لها لا محنت وهذا هو المراد فانه قال في مقابلته مما اذا حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها
بعدها صارت محرأحت وانما تقع المقابلة بين المعين والمنكر في الحكم اذا اورد حكمها
على محل فاما اذا دخل بعد ما زالت بعض حيطانها هذه دار اخر به فينبغي ان يحنت في المنكر
الا ان يكون له بنية وانما وقعت هذه المقارنة لان البناء وان كان وصفاً فيها يعني معيها
فيها غير ان الوصف في الحاضر لعل ان ذاته تعرف بالاشارة فوق ما يعرف بالوصف
وفي الغايب يعتبر لانه المعروف له **وله** ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل داراً
اخرى فدخلها حنت لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الهدم ولو بنيت سجداً او حماماً او سائناً
او بني شيئاً فدخله لم يحنت لانها لم يتق داراً وكذا اذا غلب عليها الما وجعلت لها فدخله
لا عراض اسم اخر عليه وكذا اذا دخله بعد ما الهدم المبني ثانياً من الجوار وما معه لانه
لا يعود اسم الدار به بل يشدده وكذا اذا بنى داراً بعد ما الهدم ما بنى ثانياً من الجوار
وتحرم لانها غير تلك الدار التي منع نفسه من الدخول فيها ويرد على هذا التفسير ان البناء
ان كان جزء مفهوماً الدار عرفاً فقدم الحنت اذ ازال في المنكر حتى لكن ثبوت الحنت في المنكر
اليها بعد ما صارت محرأحت لان كون الاشارة تعين الذات انما يقتضي تعين هذا البناء
مع الساحة محله فاعليه وقد اسيق ونقص ايضاً انه لو دخلها بعد ما الهدمت وبنيت داراً اخرى
لا يحنت لان هذا البناء الثاني ليس عين ذلك والحكم عندهم خلافة فان قيل الحلف اذا وقع على
معين وقع على كل جزء فتحنت بوجود الجزء الواحد قلنا ممنوع بل على المجموع كما لو حلف لا يطعم
ريداً وعمراداً اهل الكوفة لا يحنت خلاص احدهم وان لم يكن جزء بل المقصود كون العرصة بنيت
اشكل عليه عدم الحنت في المنكر مما اذا حلف بعد ما الهدمت وصارت محرأحت فاما المسح
فولم وان حلف لا يدخل هذا البيت فدخله بعد ما الهدم وصار محرأحت لان اسم البيت
قد زال بالهدم لروال سماء وهو البناء الذي يات فيه خلاف الدار لانها تسمى داراً ولا
بنا فيها فلا يفت الحيطان وزال السقف حنت لانه يات فيه والسقف وصف فيه وهذا

بعدك ان ذكر السقف في الدهليز من قوله سقف لا جاحه اليه لانه تعين ان البيوت
والسقف لا يلزم في مفهومه السقف فقد يكون مسقفا وهو البيت الشوي وغير سقف
وهو المسعى وكذا اذا بني بنا اخر فدخله لا بحث لان الاسم لم يبق بعد الهدم وهذا
المبنى غير البيت الذي يمنع نفسه دخوله ولو حلف لا يدخل بيتا فدخل بيت شعرا ومطاطا
ان كان من اهل البادية حنت والا لا بحث **قوله** ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقع على
سطحها من غير دخول من الباب بان ظهر من سطح الى سطحها حنت لان السطح من الدار الا يري
ان المعتكف لا يبعد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد فلو عد السطح خارجا فهدم وقد يقال
المسيح حلف فان الايمان منيه على العرف مجاز كون بعض ما هو في حكم المسجد خارجا في العرف
الا يري ان فناء المسجد له حكم المسجد في بعض الاشياء حتى جاز اقتداء من فيه بمن في المسجد ولا شك
انه خارج قال لا قرب ما قبل الدار عبارة عما احاطت به الدار به وهذا حاصل في علو الدار
وسفلها وهذا يتم اذا كان السطح حاضرا فلو لم يكن له حصر فليس هو الا في هو الدار فلا
بحث من حنت الفناء الا ان يكون عرفه ان يقال انه داخل الدار والحق ان السطح لا شك انه من الدار
لانه من اجزاها حاصل لكل لا يلزم من القياس عليه ان يقال في العرف دخل الدار بل لا سطحي بلطف
دخل الا يحق حتى صح ان يقال له يدخل الدار وتلك مسند السطح من خارج حبل وهذا في عرف من
ليس من اهل اللسان بطايق عرف الجمع بين قول المتقدمين والمتأخرين بان يحمل جواب المسند
بالحنت على ما اذا كان السطح حاضرا وجواب المتأخرين المعبر عنهم بقوله وقيل في عرفنا معنى عرف
الجمع لا بحث الا بالوقوف على السطح على ما اذا لم يكن له حصر اتجاهه وهذا اعتقادي **قوله**
وقيل في عرفنا لا بحث اي بالوقوف على السطح وكذا لا بحث بالصعود على شجرة داخلها لانه لا يسمى
داخل الدار بل يدخل جوفها وكذا اذا قام على حائط منها **قوله** وكذا اذا دخل دهليزها
معنى حنت ويجب فيه التفصيل المتقدم وهو ان يكون له حوايط وهو سقف وان علمت ان السقف
ليس لازما في سمي البيت بل في سمي البيت الشوي قوله وان وقف في طاف الباب وهو يجب اذا
اغلق الباب كان خارجا عن الباب لا بحث لان الباب لا حراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج عن
الباب في الدار ولو ادخل راسه او احدي رجليه او حلف لا يخرج فخرج احداهما او راسه
لم حنت وبه قال الثاقبي واحمد وما لك رحمهم الله وقد كان عليا لسلام تناول عايشه راسه لم حنت
وهو معتكف في المسجد وفي بيته لان قيامه بالرجلين فلا يكون باحدا هاد اخلا ولا خارجا وفي
هذا خلاف فانه ذكر في الخلاصة لو قال لامرأته ان خرجت لا يادني فاستطاعت فقامت على اسكنه
الباب وبعض قد يقال لو اعلق الباب كان ذلك المقدار دخلا وبعضه الباقى خارجا ان

في الخارج

كان اعتمادها على النصف الخارج حنت وان كان على النصف الداخل او عليها لا بحث
وقال وفي المحيط لو ادخل احدي رجليه لا بحث وبه اخذ الشيخان الامامان من لامية
الحلواني والرخسي هذا اذا كان يدخل قايما فاما اذا كان يدخل مستلقا على ظهره او بطنه
او جنبه فتخرج حتى صار بعضه داخل الدار ان كان الاكثر داخل الدار نصير دخلا وان
كان ساقيه خارجا ولو تناول بيده شيئا من داخل لا بحث **قوله** حلف لا يدخل هذه الدار
فادخل مكرها اي محمولا لا بحث فان ادخل وهو محال لا يقدر على المنع لكن رضى بقلبه اختلفوا
والاصح لا بحث فلو خرج بعد دخوله مكرها اي محمولا ثم دخل هل بحث اختلفوا قال السد
ابو نجيع لا بحث وهكذا في شرح الطحاوي وقال القاسمي الامام الاصح انه بحث وسبب
له تمحه ولو اشتد في المشي فوقع في الباب بحث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل بتأنيها
قد اشرح الى السكة حنت اذا كان احدا يابيه في السكة والاخر في الدار وكذا لو دخل في
علوها على الطرف وله باب في الدار وكذا الكسفة اذا كانت بابه في الدار ولو حلف لا يدخل
يلج او مد يده كذا على العرمان بخلاف كوة بخاري او رستان كذا اذا دخل ارضها حنت
والسوي في زماننا ان كوة بخاري على العرمان وعلى هذا القياس اذا حلف لا يدخل كوة
مصرياو بلاد مصر وهو بالثام فدخل العريش حنت وعلى الحمل على العرمان لا بحث
حتى يدخلها ولو حلف لا يدخل بعد ادخلها في سقيته يدخله عند حجر حنت وعندها لا
بحث وعليه الفتوى ولو حلف لا يدخل الفرات فدخلت سقيته في الفرات او دخل جروا
لم حنت ولو قاله ان صنعت فدي في دار فلان فلذا فوضع احدي رجليه فيها لا بحث
على جواب طاهر الرواية لانه وضع القدم هنا مجاز عن الدخول ولا بحث في الحلف
لا يدخل بوضع احدي رجليه ولو حلف لا يدخل هذا المسجد فهدم ثم بنى مسجدا فدخله
بحث كالدور ولو حلف لا يدخل سكة فلان فدخل مسجدا فيها ولم يدخلها لا بحث في المجاز
قال في مجموع النوار له هذا اذا لم يكن للمسجد باب في السكة وكذا اذا دخل بها في طرف
السكة ان كان له باب فيها حنت وان كان ظهره فيها وبابه في سكة اخرى لا بحث هذا
هو الصحيح ولو كان له بابان باب فيها وباب في غيرها حنت ولو حلف لا يدخل من باب
هذه الدار فدخلها من غير بابها لا بحث ولو كان لها باب حين حلف فجعل لها باب اخر
فدخل منه حنت لان الحلف على باب منسوب اليها يصتوي القدم والحادث الا ان عين
ذلك الباب في حلفه ولو نواه ولم يعينه لا يدين في القضا ولو حلف لا يدخل دارا فدخل
فناء حتى صار تحتها ان كان لها مقع في الدار منع به بان يستقوا منه حنت اذا وصلها ك

وان كان لا يتفعلون به انما هو لاضافة القناه لا بحث ولو حلف لا يدخل هذا القبطاط
فوقه وضرب في مكان اخر قد دخله حث **قوله** ومن حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها
لم بحث بالملك فيها اياها وهو المراد بالعود المذكور في الكتاب حتى يدخل بعد حرجه
استحسانا والقياس ان بحث بالملك وان قصر ان الدوام له حكم ابتداء الدخول حتى صحت ارادته به
اعني لو حلف لا يدخل هذه الدار ونوي به الملك والقرار فيها صح حتى لو دخل ابتداء لا بحث فيها
منه ومن الله تعالى وجه الاستحسان ان الدخول حقيقة لغيره وعرفنا في الانفصال من الخارج الي
الداخل ولا دوام لذلك فليس الدوام مفهوما ولا جز مفهوما وكونه ما يصح ان يراد باللفظ
بما لا يلائم لادخله عادة وان قل ان كان الدخول يراد بالملك لا يصح البحث به لان الميز
ما يتفقد على المعنى المجازي للفظ بل الحقيق وكذا لو كان حلف لا يدخلها عدا وهو فيها ملك حتى
مضى الفتح حث لانه لم يدخلها فيه اذ لم يخرج ولو نوي بالدخول الاقامة فيه لم بحث وعلى هذا
قد يقال ليس هنا قياس في مقابلته الاستحسان فان القياس الكائن في تقابله هو ما يتبادر بوضوح
الي الدهن ولا يتبادر لاحد من لفظ ادخل يعني استقر فيها بمعنى العجب من وفرو قوله بالبحث
وهذه المسئلة عليها الالبه الاربعه الا في وجه عند الشافعي كقوله وفرو نظير المسئلة حلف لا
يخرج وهو خارج لا بحث حتى يدخل لم يخرج وكذا لا يتردد وهو متروك ولا يتطهر وهو متطهر
فاستدام السكاح والطهارة لا بحث بخلاف المسائل التي ذكرها بقوله لو حلف لا يلبس هذا الثوب
وهو لابس وكذا لا يركب هذه الدابة وهو راكب او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها ملك فليلا
حث فلو تزج الثوب من ساعته او ترك او اخذ في النقلة لم بحث خلافا لغيره اما الاول وهو الحث
ملكه فلان هذه الاقاويل لها دوام محدثات اثنائها وهذا هو قال لها ظا رتب فانت طالق وهي راكبة
ملكه ساعة ملكها المروك فيها طلعت فان ملكه ساعة اخرى كذلك طلب اخرى حلق قال
كل راكب دابة فركب كونه طلقه واحدة وان طال ملكه لان لفظ ركب اذا لم يكن الخالف راكبا يراد
به اثنائها الركوب فلا بحث بالاستمرار وان كان له حكم الابتداء بخلاف حلف الراكب لا يركب فانه يراد
به الاغم من ابتداء الفعل وما في حكمه عرفنا واستوضح على ان هذه الافعال لها دوام سجده اثنائها
بقوله لا يرى انه يضرب لها مدة فقال ركب يوما وليلت يوما وملكته شهرا بخلاف الدخول فانه
لا حال دخلت يوما بمعنى ضرب المدة والتوقيت لنفس الدخول بل يقال في مجازي الكلام دخلت
عليه يوما مراد به اما مجرد بيان الطرية لا المقدر بها اما مطلقا الوقت اذ كان لا يستفاد
به ما يع النهار والليل وذلك اعني عدم ضرب المدة بقدر الدخول ليل ان ليس فيه تحديد
امثال كصير مكررا لبحث محدثات المذكورات فلا بحث الا بابتداء الفعل الا ان يوي به

ش

البقا وهذه على عكسه يتعقد بمعنى مطلق اللفظ على الاغم من الانبدا والبقا اما الانبدا
فقط محتمل حتى لو اراد بقوله لا اسكن واركب وليس ابتداء الفعل فقط صدق لانه محتمل
كلامه فلا بحث باستمراره ساكنا وراكبا وفرع بعض اهل العلم على كون هذه لها تحديد امثال
يصير لها في معنى الانبدا انه لو حلف وهو لا يلبس هذا الثوب عدا واستمر لابس حتى مضى
الفعل لا بحث بمنزله ما لو تزجه ثم لبسه في الغد ثم انما بحث تاخير ساعة اذا امكنه النقل فيها
فاما اذا لم يقدر بان كان بعدد الليل وحول اللص او منع دي سلطان او عدم موضع
منقل اليه حديد او اعلى عليه الباب فلم يستطيع مجدها وكان شريفا او صغيفيا لا يقدر على حمل
الخارج نفسه ولم يجد من سفلها لا بحث ولحق ذلك الوقت بالعدم للعدو واورد ما ذكره الفاضل
بمثل قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فلي طاف فقيد او منع من الخروج حث وكذا اذا
قال لا امرانه وهي منزل ابنيها ان لم يحضري الليلة منزلي فطال فضعها ابوها حث احب
بالفرق بين كون الحلف عليه عدما بحث بحقيقته كيف ما كان لانا العدم ما توقف على
الاختيار وكونه فعلا يتوقف عليه كالمسكن ان المعقود عليه الاختياري وسعدم بعينه يصير
مسكنا لا ما كنا فلم يحقق شرط الحث وسند كره في فروع بوجه الوجه بان ثناء الله تعالى وكذا
لوني اياها في طلب مسكن وترك الاستغناء والاهل في هذه الايام لا بحث في العجب لان طلب المنزل
من عمل النقل نصار مدة الطلب مستثنى اذا لم يفرط في الطلب وهذا اذا خرج من ساعته
في طلب المنزل ولو اخذ في النقلة شيئا فان كانت النقلة لا تقتر لا بحث ولو امكنه ان
يتاجر من ينقل متاعه في يوم فليس عليه ذلك ولا يلزمه النقل بأسرع الوجوه بل يقدر ما
سني نافي في العرف واما الثاني فوجه قول زفر رحمه الله ان الحث قد وجد في العذر السير
من السكنى والركوب واللبس ولنا ان الميز يتعقد للبر لا للبحث ابتداء وان وجب الحث في
بعض الاوقات واذا كان المقصود من الميز وصفا البر وجب استثناء مقدار ما حققه من
الزمان وهو قدر ما ملكه فيه التزول والنقلة والزرع **قوله** ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج
هو ترك متاعه واهله فيها ولم يرد الرجوع حث وهذه المسئلة فرع التي قبلها لما كان بالاخذ في
النقلة من ساعته يرد كرمعني النقلة التي بها يحق البر ميبين انه لا بد في كونه مستقلا من الدار من
نقل الامل والمال وكذا الحلف على الا يسكن في هذه المحلة او السكنى لو خرج بنفسه عازما على
عدم العود ابد احث وان خرج على عزم ان يرسل من ينقله لانه بعد المثل ما كنا يحل سكنى
اهله وماله عرفنا واستشهد للعرف بان السوف عامه فهاه في السوق حيث لا يخرج منه الا ليل
او بعض الليل ايضا ونقول اننا ساكن في محلة كذا او ذلك لقرار اهله وماله فهاه هذا القول

ما وجد

قال احمد ومالك وعند الشافعي لا بحث اذا خرج منه العويل قبل هذا الخلاف بينا وبينه
سبق على ان العبرة عند حقيقته اللفظ ولا يعتبر العادة بخلافها وهو اذا خرج منه عدم
العود فقد انتقل اذ لا شك في انه بنفسه انتقل وعندنا العبرة للعادة لظهورها على الحقيقة
والحال فربما لا يظهر من كلامه عليه والعادة ان من كان اهله بمكان بلدة هو لها هو
ساكن فيه خلافاً لغيره عليه وهذا اذا كان الحالف مستقلاً بسكناه فاما على ما كان فان كان
سكناه بغيره ساكن مع امه او امرأة مع زوجها فلو حلف احداهما لا يسكن هذه فخرج بنفسه
وترك اهله وماله وهي زوجته وماله لا بحث وفيد الفقيه ابو الليث ايضا بان يكون حلفه
بالعربية فلو عقد بالفارسية لا بحث اذا خرج بنفسه وترك اهله وماله وان كان مستقلاً بسكناه
نعم لقيل ان ينظر فيما استشهد به للعرف وذلك ان العويل انما يقوله انا ساكن في محله كذا
وهو على نية العود فلا يكون دليلاً على ثبوت السكنى فيها اذا خرج عارفاً على عدم العود كما هي
صورة المسئلة فالوجه ترك خصوص هذا الشاهد ويدعي ان العرف على انه ساكن ما لم ينتقل اهله
وماله حتى انه يقال بعد خروجه كذا من بعد خروجه كذا لاني فلان يريد ان ينتقل عن مسكنه ولكن
لم ينتقل بعد **قوله** ولو كان الميم على المصر الى اخره ما تقدم كان مما اذا حلف لا يسكن هذه
الدار ومثله البيت والسكة والمحلة وهي تسمى في عرفنا الحارة ولو كان حلف لا يسكن هذه المصر
او هذه المدينة قال لا يوثق الميم على نقل المتاع والاهل بما روي عن ابي يوسف رحمه الله
الفقيه ابو الليث عن ابي ابي يوسف انه لا يبعد ساكناً في المصر الذي اسفل عنه بنفسه وان ترك
اهله وماله عرفاً فلا يقال لم اهله بالمصرة وماله وهو بنفسه قاطن في الكوفة هو ساكن بالمصر
والقريه بمنزله المصر في الصحيح من الجواب فلو حلف لا يسكن هذه القريه او البلدة وهي قريه فانتقل
الى قريه اخرى وترك اهله وماله في الاولى لا بحث وتولى في الصحيح اخرار عن قال هي كالحلف لا
يسكن الدار فبحث **قوله** ثم قال ابو حنيفة لا بد في كونه اسفل من الدار وما شاكلها مما ذكرنا
من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتد ونحوه بحث لان السكنى من الحالف تثبت بالكل مسقي ما بقي منه
شيء في المبسوط وهذا اصل لا في حنيفة حتى جعل صفه السكون في الصغير ما نعان ان يكون حراً
وبقاسم واحد ما في بلدة ارتد اهله ما نعان ان يسير دار حرب الا ان مشايخنا قالوا هذا اذا
كان الباقي ساكناً في السكنى واما بقاكنة او تد او قطعه حصير لا يثبتيها ما كنا فيها ولا بحث
وحقيقه وجه دفعه ان قوله السكنى تثبت بالكل ان اراد ان مجموع الكل هو العلة في سكناه مع انقطاع
نفسه الى القرار في المكان منضاه والا لزم انه لو سرق بعض تلك الامتعة انتفت السكنى فعلم ان
السكنى تثبت مع الكل اتفاقاً في الحال فانما هي منوطه في العرف بقراره على وجه الانقطاع اليه مع ما

ما

بناي به دفع الحاجات الكائنه في السكنى فكانت السكنى ثابتة مع الكل وبدون الكل على ان
السلام هنا باعتبار العرف والعرف بعد من خرج لا يريد العود وتقل اهله وبعض ما له
يريد ان ينقله بعد ذلك او تركه لتفاهته وعدم الالتفات اليه تاركاً للسكنى ذلك المكان
وقال ابو يوسف يعتبر في البر نقل الاكثر لان نقل الكل قد يتعذر بان ينقل عن شيء كما
في حق حايط وتفسيره قال محمد يعتبر في البر نقل ما يقوم به كذا خذ ابنته اي سكناه فيما
انتقل اليه لان ما ورا ذلك ليس من السكنى اذ ليس من حاجتها قال المصنف رحمه الله قالوا
هذا حسن وارتفع بالناس في نفى الجنبه عنهم ومنهم من صرح بان القوي عليه وكثيراً ما
المحيط والفوايد الطهيره والكا في علي المصنف علي قول ابي يوسف ولا شك ان المدار
ليس على نقل الكل لقومراً لا كتر مقامه بل على العرف في انه ساكن او لا والحق ان من خرج علي
منه ترك الامكان وعدم العود اليه ونقل من امتعته فيه ما يقوم به امر سكناه وهو علي
بنه نقل الباقي يقال ليس ساكناً في هذا المكان بل انتقل عنه وسكن في المكان الاقل في هذا
الخلاف في نقل الامتعة اما الامل فلا بد في البر من نقلهم كلهم اتفاقاً **قوله** وينبغي ان ينتقل
الى منزل اخر حتى يبر بالانفاق فانه لو اسفل الى السكة او المسجد لم يبر بالانفاق فاهم اختلفوا قبل
بحث وعليه افترض نقل المصنف استدلالاً بما في الريادات كوني نقل عياله الى مكه لم يوطن فلما
بوطن بمكه بداله ان يرجع الى حراسان فربما لكوفه يصلي بها ركعتين لان وطنه بالكوفه اسقط
بوطنه بمكه وان بداله في الطريق قبل ان يدخل الى مكه صلى بالكوفه ما راعا عليها اربعاً لان
وطنه بالكوفه قائم ما لم يتخذ وطناً اخر فكذا هنا يبقى وطنه الاول ما لم يتخذ وطناً اخر وقبل
لا بحث لانه لم يبق ساكناً وقال ابو الليث ان سلم داره باجارة او رد المتاجرته الى المواجه
لا بحث وان لم يتجدد ارا اخري واطلاق عدم البحث اوجه وكون وطنه باقياً في حوائط العلاء
ما لم يوطن غيره لا يستلزم تسميته ساكناً عرفاً بل ذلك المكان بل يقطع من العرف فممن نقل اهله
وخرج ساكناً ان لا يقال فيه انه ساكن في تلك الحال بل يقال فيه حال السفر اسفل عن سكنى هذا
المكان وهو قاصد سكنى كذا او اذا لم يتجدد له قصد مكان معين قبل هوالان غير ساكن في مكان
حتى يظن ان يسكن واذا ثبت نفى تلك السكنى ثبت البر والله تعالى اعلم **باب الخروج والمساكن**
باب الخروج مقابله لدخول فناسب اعقاباً ويعقب الركوب الخروج من الرجوع وهو الانيان
فما ارتبطت او ردها في باب الخروج **قوله** ومن حلف لا يخرج من المسجد والدار والبيت
او غير ذلك فامراً شاملاً فخرج حث لا فعل الماود مضاف الى الامر فصار كما لو ركب دابة
خرجت به فانه بحث لان فعل الدابة مضاف اليه كذا هذا ولو اخرجه مكرها لم بحث لان الفعل

ما

وهو الخروج لم يسبق اليه الحالف لعدم الامر وهو الموجب للثقل والمراد من الاجراء مكرها هنا
ان يحمله ويخرجها كما رها لانه لا الاكراه المعروف وهو ان يتوعد حتى يفعل فانه اذا وعد
فخرج بنفسه حنت لما عرف ان الاكراه لا بعدد الفعل عندنا ونظيره ما لو حلف لا باطرا هذا
الطعام فاكره عليه حتى اكلم حنت ولو اوجرت في حلقه لا حنت ولو حمله بوضاء لا بامر
لا حنت في الصحيح وقبل حنت لانه لما كان قد رجع على الانتعاج فلم يفعل صار كالامر وجه الصحيح
ان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضى ولم يوجد الامر ولا الفعل منه فلا ينسب الفعل اليه ولو
قبل قصر الانتقال على الامر محل النزاع كان من يقول حنت بحمل الرضى ايضا فلا دفع لفرع
انقائي وهو ما اذا امره ان يتلف ماله ففعل لا يضمن المتلف لا تنسب الا لان اليه بالامر
فلو تلفه وهو ساكت ينظر لم ينهه ضمن من غير تفصيل لاحد من كونه راضيا او لا ثم
اذا لم حنت باخراجه محمولا لانسان او محبوب رجع حنته هل تحل للمدين قال السيد اجماع
تحله وهو ارفق للناس وقال غيره من المسايخ لا تحل وهو الصحيح ذكره التمر تاشي وقاضي
حان وذلك لانه انما لا حنت لا تقطاع بنسبه الفعل اليه واذا لم يوجد منه المحلوف عليه
كيف تحل للمدين معنت على حالها في الذمه ويظهر اثر هذا الخلاف فيما لو دخل بعد هذا الامر
هل حنت من قال اخذت قال لا حنت وهذا بيان كونه ارفق بالناس ومن قال لم تحل
قال حنت ووجب انقاره وهو الصحيح **قوله** ومن حلف لا يخرج من داره الا الى خزانة
فخرج الى خزانة ثم ذهب الى حاجات له اخرى لم حنت لان الخروج الموجود منه الى الخزانة
مستثنى من الخروج المحلوف عليه والمضى بعد ذلك ليس بخروج له ليس الا الاتصال من الباطن
الى الظاهر والذهاب ليس كذلك **قوله** ولو حلف لا يخرج الى مكة او دار فلان لم يخرج من دار
مكة او دار فلان ثم بداله فخرج قبل ان يصل حنت وهذا لان الخروج هو الاتصال من الداخل
الى الخارج وقد وجد بقصد مكة وهو المحلوف عليه على عدمه فحنت به رجع او لم يرجع ومعنى
هذا ان حنت اذا رجع وان لم يجد زعمان مصره وقد قالوا انما حنت اذا جاء زعمانه على
قصد ما كان ضمن فقط اخرج معنى سافر ليعلم بان المضى اليها سفر لكن على هذا لو لم يكن منه
وبمهاجرة سفر سعي ان حنت بمجرد انفصاله من الداخل **قوله** ولو حلف لا ياتي بها فخرج
بقصدها لم حنت حتى يدخلها لان الايمان عبارة عن الوصول قال الله تعالى فانما مخرجون نقولا
ولو حلف لا يذهب اليها قبل هو الايمان فلا حنت حتى يدخلها وهو قول نصير قال تعالى دها
الي فرعون والمراد الوصول اليه وتبليغه الرسالة وقبل الذهاب كالمخرج وهو قول محمد بن
سلمه واخاره لحزب الاسلام قال المصنف وهو الاصح قال تعالى لذهب علم الرحس اي بربله بمجرد

بحقها لمراد الحق الحنت وكونه استعجل مراد ايه الوصول في ادبها الى فرعون لا بدك
عليه لازم في استعماله غاية الامر ان يكون صادقا مع الوصول ومع عدمه يكون للقدور
المستتر من الخروج بلا وصول والخروج المتصل به وصول فلا يتعين احدهما الحق بالمسبي
بمجرد الاتصال وهذا اذا لم ينو بالذهاب شيئا ولو نوى به الخروج او الايمان حنت
نيتة ثم في الخروج والذهاب اليه يشترط الحنت الخروج عن قصد وفي الايمان اليه لا يشترط
العقد للحنت بل اذا وصل اليه حنت قصدا ولم يقصد كذا في جامع قاضي خان في الفوائد
الطهير **قوله** فان حلف ليا تين البصرة هذا وكوه من الافعال المستقبله اذا حلف على
ان يفعلها في المستقبل فاما ان يطلقها او يوقتها بوقت مثل لا فعلن غدا او فيما عني ومن
يوم الجمعة ففي المطلقه مثل ليضربن زيدا او ليعطين فلانا او ليطلقن زوجته لم حنت
حتى يقع الياس عن البر لان الممن تيقن ما يمكن البر وجيشه لم يقيد اليمن بوقت بقوته البر
بقواته لم تسقط اليمن ولم يلزم انحلالها فبقى الي ان يقع الياس عن البر فيحكم جليل
بالحنث ولا يقع الياس الا في اخرج من اجزا الحياه فان كان الحلف بطلاقها فيفعل ولو لم
يفعل حنت بموت احدهما ولا فرق في ذلك بين موته وموتها في الصحيح وتقدمت هذه في المطا
وي المقيده تتعلق باخر الوقت فلو مات قبل مضى الوقت ولم يفعل لم حنت فاذا قال ان لم
افعل غدا لكذا فعدي حرقا قبل الغروب ولم يفعل لا يعنى عبده **قوله** ولو حلف اي
بالله او طلاق او عاقا ليا تبينه غدا ان استطاع وصورة في التعليق ان يقول امراني
طالعت ان لم انك غدا ان استطعت ولا ينفذ له تصرف الاستطاعة الى سلامة الات الفعل
المحلوف عليه وصحة اسبابه لانه هو المتعارف فعند الاطلاق يتصرف اليه وهذا ما اراد
بقوله استطاعه العمة دون القدرة اي دون الاستطاعة التي هي القدرة التي لا سبق
الفعل بل خلق معه بلا ما شر لها فيه لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ولو اراد هذه
بقوله ان استطعت حنت اراد لها فاذا لم يات له قدرته او لغيره عذر لا حنت كانه قال
لا ينبغي ان خلق الله تعالى ايتاني او الا ان لا يخلق ايتاني وهو اذا لم يات لم يخلق ايتانه ولا
استطاعه الايمان بالمقارنة والالائي واذا حنت ارادها فعل بصدق ديانته وقضا
او ديانته فقط قبل بصدق ديانته فقط لانه نوي خلاف الظاهر وهو قول الرازي قبل
ديانته وقضا لانه نوي حقيقة كلامه اذا كان اسم الاستطاعة بطلق بالاستعمال على كل
من المعنيين والاول اوجه لانه وان كان مشترك بينهما لكن يعرف استعماله عند الاطلاق
عن القرينة لاحد المعنيين مخصوصه وهو سلامة الات العقل وصحة اسبابه فصار ظاهر

فيه مخصوصه فلا يصدق القاصي في خلاف الظاهر **قوله** ومن حلف لا يخرج امرأته
الاباديه فاذن لها مرة فخرجت مرة اخرى فغير اذنه حنث ولا بد من الابدان
في كل خروج ومثله ان خرجت الابتناء ونحوه لان المستثنى في قوله الاباديه خروج
بالاذن فاذا خرج الملتصق بالاذن داخل في الخطر العام وهو المكره المودع من الفعل
في سياق النبي فان المعنى لا يخرج الاباديه وطرف اسقاط هذا الابدان ان يقول كلما اردت
الخروج فقد اذنت لك فان قال ذلك ثم لهاها لم يعمل عليه عند ان يوسع خلافا لمحمد وجه
محمد انه لو اذن لها مرة ثم لم يعمل عليه اتفاقا فكذلك الابدان العام ولا يوسع فيه ابدا
عليه بعد المرة لانه مفيد لبقاء الممنوع بعد خلاف النبي بعد الابدان العام لانه لا يفيد ارتفاع
الممنوع بالاذن العام ولو اذن لها اذنا غير مسموع لم يكن اذنا في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو
يوسف هو اذن لانه لم يفصل بين المسموع وغيره ولها ان الابدان انما هي اذنا لكونه معلوما
اولو قوعه في الاذن ولم يوجد من انعقاد الممنوع على الابدان في قوله ان خرجت الاباديه
فانث طالق او والله لا يخرج الاباديه مقتديا بالنكاح ان الابدان انما يصح لمن له المنع
وهو مثل السلطان اذا حلف انسانا ليرفعن اليه خبر كل ذا عرفت في المدينه كان على مدة ولايته
فلو ابا لها ثم تروجها فخرجت بلا اذن لا تطلق وان كان زوال الملك لا يبطل الممنوع عندنا لانها
لم تنعقد الا على مدة بقاء النكاح ولو نوي الابدان مرة واحدة باللفظ المذكور يصدق ديانته
بمضاهاة محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر فلذا لا يصدق القاصي ما انه خلاف الظاهر فظاهر
ما مر رناه واما انه محتمل كلامه فلان الابدان مرة موجب القايه في قوله لا يخرجني حتى اذن بكدين
القايه والاستثناء منه من حيث ان حكم كل واحد منهما بعد الاستثناء والقايه مخالف لما قبلها
مستعار الاباديه معنى حتى اذن وفي حتى اذن تحل مرة واحدة وقد بحث بعضهم في حتى اذنا ايضا
بوجوب التكرار واستدل بقوله تعالى حتى استأنوا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ونحن نقول ان قام الاجماع
على ان التكرار براد فلا نزاع وانما الظاهر في انه هو مودي اللفظ فقلنا لانه اذا قال حتى اذن
لكم يكون قد جعل الهي عن الخروج مطلقا مغيبا بوجوب ما هو اذن ومرة واحدة من الابدان محقق
ما هو اذن مصروف غايه النبي فيزول المنع المضاف الي اللفظ فان كان منع اخر مغيبه من دليل اخر
او علم انه اراد به خلاف مقتضاه وظاهره من الثاني في قوله الاباديه انه ينهي الممنوع بخرجه
واحدة بادن الروح او بغير اذنه فلا تطلق بالخروج بعده بلا اذن وفي وجه كقولنا وهو اختيار
المزني والفقهاء **قوله** ولو قال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة ثم خرجت بعد ما غيبر
ادنه لم يحنث ونقل عن احمد انه لو تكرر الابدان فيه ايضا مثل الاباديه وهو قول الغزالي المعنى

لا يخرج

الاخر وجا بادي لان ان والفعل في تاويل المصدر ولا يصح الاخر وجا بادي
فلزم ارادة الباقضار بادي والجواب انه لا بد من احد الامرين اما ما ذكر من ارادة
الباقضار فيه او ما قلنا من جعلها معنى حتى مجازا اي حتى اذن لك وعلى الاول يكون الاول
وعلى الثاني يتعقد على اذن واحد واذا لم يجر في الا ان اذن لك احد المجازين وجبا لراح
منهما ومجاز غير الحدف اولى من مجاز الحدف عندهم لانه تصرف في وصف اللفظ
ومجاز الحدف تصرف في ذاته بالاعدام مع الارادة بمر هو موافق للاستعمال القر
قال تعالى لا يزال نياهم لذي ينوار به في قوله لا ان يقطع قلوبهم فان قيل فقد
يخص معنى ما باضمار الباقضار في قوله تعالى لا يدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لهم الاية
والثابت وجوب تكرار الابدان احب بالمنع بل وجوب التكرار بغيره من الادلة الموحية مع
دخول الانسان بيت غيره فضلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الاباديه وكذا كل ما
كان مثل هذا هو كثير مثل وما نشاءون الا ان يشاء الله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا لا تأطوا اموالكم
مكرها بل باطلا الا ان تكون بجارة عن تراخي منك وعبر ذلك فان كلامها يستقل به دليل
على المنع او الفعل مع كل متكرر فانما يلزم لو لم يكن دليل على التكرار سواء وقد ابيح ايضا
عن الاية الاولى ان لزوم تكرار الابدان للعلة المخصوصه فيها من قوله تعالى ان النبي كان
يؤذي النبي فالزم بعض المحشين ان يكون كذلك فيما عني فيه لان خروج المرأة بغير اذن الزوج
مما يؤذي الزوج ايضا وهذا هو عظم لان الثابت بالعلة المخصوصه في قوله تعالى
ان ذلكم كان يؤذي النبي المنع الذي هو حكم شرعي وهو ثبت بالعلل الشرعية اما هنا ما لظهر
فيما ساعد عليه عين الخالف ولم يرد بغيره الكفارة وذلك لا يكون الا باللفظ الخاص على المحل
عليه لا بالعله لو صرح بها بان قاله والله لا اشرب ما الغيب المشتد سكاره فانه لو شرب
مكررا لم يقول احد انه حنث ولزمه كفارة مع انه لم يحلف عليه بخلاف ما لو حلف لا يشرب
مكررا مكلف اذ لم يصحح بها بل استنبطت كما فعل هذا الباحث حيث استنبط ان الزوج
لكونه خروج روجه بلا اذن نعم قد يقال لا يجد دليلا يدل على منع كل دخول لا بادن وكل
نسيه للعباد الا عشيته الله تعالى وكل قول اني فاعل غدا كذا لا يقرانه بالمشيه سوى الادلة
المذكورة خصوصا في الاخبار ولو فرض الاجماع على ذلك فاستند الاجماع ليس الا هذه الادلة
واقبل ما في الباب ان يكون وجود هذا المجاز اكثر والكثرة من اسباب الترجيح وحديثه
غير مجاز الحدف اولى بحب ان يكون في غير ما يكون الحدف فيه مطردا استمراره من اللفظ

بلا زيادة تأمل واستعملت ان حدث حرف الجر مع ان وان مطرد وهما لفظان اخران
هما الي ان ادن لك ويجب ان يسلك به مسلك حتى ويعبر ادنى ويجب فيه تكرار الادن
مثل الابدان لان المعنى فيها واحد مع وجود الباء وهذا كله بخلاف ما لو قال لا اكلم فلانا
الابدان فلان او حتى يادن او الا ان يادن او الا ان يقدم فلان او حتى يقدم او قال لرجل
في داره والله لا يخرج الا يادن في فانه لا يتكرر اليمين في هذا كله لان قدوم فلان لا يتكرر
عادة والادن في الكلام يتناول كل ما يوجد من الكلام بعد الادن وكذا اخروج الرجل بما
لا يتكرر عادة بخلاف الادن للزوج فانه لا يتناول الا ذلك الخروج للمادون فيه عادة
ما كل خروج الا ينصرف فيه مثل اذنت لك ان تخرجي فلما اردت الخروج ونحوه فكان الامتناع
في هذا وجود الصارف عن التكرار لان العرف في الكل على التفصيل المذكور بل هو في اللفظ
ما ذكرنا ونبوت خلافه للصارف العربي ثم ذلك المودى اللفظي في مثل ان خرجت الابدان
والا ان ادن لك لم يقع العرف بخلافه فوجب اعتباره كذلك قوله ولو ارادت المرأة الخروج
فقال ان خرجت فانت طالق فجعلت ثم خرجت لم تحت وكذلك ان اراد رجل ضرب عبده فقال
له اخر ان ضربته فبدي حر فتركه ثم ضربه وهذه تسمى بين الفور لفرد ابو حنيفة رضي الله عنه
باطهاره وكانت اليمين في عرفهم قسمين مؤبدة وهي ان تحلف مطلقا وموقته وهي ان تحلف ان
لا تفعل كذا اليوم او هذا الشهر فخرج ابو حنيفة رضي الله عنه يمين الفور وهي يمين مؤبدة
لعمامة موقته بمعنى تنقيد بالحال وهي ما يكون جوابا للكلام متعلق بالحال مثل ان يقال تعالي فبدي
فيقول ان تعديت فبدي حر فيستقيد بالحال فاذا تعدي في يومه في منزله لا تحت لانه حين
وقع جوابا لتضمن اعادة ما في السؤال والمسؤول الفذي في الحال فيصرف الحلف الى الفذي الحالي ليقع
المطابقة فلم يزل الحال في بدالة الحال بخلاف ما لو قال ان تعديت فانه تحت اذ تعدي في منزله
من يومه لانه زاد على الجواب معتبرا مستندا لا مجيبا فيعمل بظاهر لفظه وبلغ ظاهر الحال والقائه
اولى من الفا لفظ صريح في معناه او ما يكون بناء على امر حالي كما مرارة فبيات للخروج فحلف لا يخرج
فاذا جلست ساعه ثم خرجت لا تحت لان قصده ان يمنعها من الخروج الذي فبيات له فكانه كما
ان خرجت الساعه ونحوه من اراد ان يضرب عبده فحلف عليه لا يضربه فاذا تركه ساعه تحت
بذهب فور ذلك ثم ضربه لا تحت لانه تعينه وقاله رفر رحمه الله تحت وهو قول الشافعي لانه
عقد عينه على كل غدا وخروج وضرب فاعتبرا لاطلاق اللفظي وهو القياس وجه الاستحسان
ما ذكرنا والظاهر فيما اذا لم يكن المحالف فيه **قول** ومن حلف لا يركب دابة فلان اعلم انه اذا
حلف لا يركب دابة فلان انعقد على حماره وبعلة وفرسه فلو ركب جملة او قبيلة لم تحت وان

طريق

كان اسم الدابة لما يدب على الارض لكن حصصه العرف بالركوب المعتاد والمعتاد
هو ركوب هذه الانواع الثلاثة فيقبض به وان كان الرجل يركب ايضا في الاسفار وبعض
الافاق فلا تحت بالجل الا اذا نواه وكذا الفيل والبقر اذا نواه تحت والا لانه
وسعي ان كان الحالف من البدو ان يتعقد على الرجل ايضا بلانية لان ركوبها معتاد لهم
وكذا اذا كان حاضرا جاللا والمخوف على دابته حال دخل في عينه بلانية واذا كان
معضي للفظ اعتقادهما على الانواع الثلاثة فلو نوى بعضها دون بعض بان نوى الحمار
دون الفرس مثلا لا يصدق دبابته وكذا قضالان بنية الحضور لا يقع في غير اللفظ
وسيا في تمامه في الفصل الذي بعده ولو حمل على دابة مكرها لا تحت على وزان ما تقدم
في اول الفصل ولو حلف لا يركب مركبا ولا يركب له تحت بكل مركب سقينة او محمل او
دابة عبد ما دون له مديون او غير مديون لم تحت عند ابي حنيفة الا ان ينوي دابة
عنده فحنت به الا اذا كان على العبد دين مستغرق فانه لا تحت حينئذ يركبها وان نوى
دابة العبد ايضا لانه لا ملك للمولى فيه عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله واما ان لا تحت
بركوب دابة العبد وان لم يكن عليه دين او كان لكنه غير مستغرق الا ان ينويه فلان الملك
فيه وان كان للمولى لكنه عرضت اضافته الى العبد عرفا وشرعا قال صلى الله عليه وسلم من
باع عبدا له مال فله للبائع الا ان يشترط المبتاع وان باع بخلافه ابرت فمروته للبائع
الا ان يشترط المبتاع اخرجه السنه كلهم عن الزهري عن سالم عن ابن عمر عنه عليه السلام
فاختلت اضافته المال الى المولى وان كان ملكا له فقصر الاطلاق عن تناوله الا بالنية
وقال ابو يوسف في الوجوه كلها وهو ما اذا لم يكن عليه دين او عليه مستغرق او غير
مستغرق تحت اذا نواه فحقق خلافه لابي حنيفة فيما اذا كان عليه دين مستغرق ونواه
فان عند ابي حنيفة لا تحت لعدم ملك السيد لما في يده وعند ابي يوسف هو مملوك للسيد
وان استغرق فحنت بنيه وقال محمد تحت في الوجوه الخمسة وهي ما اذا لم يكن عليه دين
او عليه دين مستغرق او غير مستغرق نوى دابة العبد ولم ينو لا اعتبارا بحقيقته
الملك في الدابة المخلو فعليها اي انعقدت عينه على كل دابة يملكها المخلو فعلى دابة
وما في يد المادون ملك السيد وان كان مديونا مستغرقا فحقق الحنف بركوبها وقوله
محمد هو قول مالك والشافعي واحدا والظاهر ان ابا حنيفة رحمه الله اشعر بالعرف هنا
بقوله هذه دابة عبد فلان وملك دابة سيده فيصرف اليمين الى ما يضيف العرف اليه لا
الى ما يضيفه الملك اليه مع اضافته العرف اياه الى غيره واقل ما يجب اذا صارت هذه

عنا او زمانا فجعل عنته وبرى ثقله ويتلع المحصل بالمصر لا تحت لا هذا ليس
اكل ولا شرب بل مصر ولو حلف لا يأكل لبنا فشربه لا تحت ولو رد فيه فواصله الى
خوفه تحت ولو حلف لا يشرب لبنا فترد فيه فاكله لا تحت ولو شربه تحت بل هذا
اذا حلف بالعريه فاما اذا حلف بالفارسيه فانه تحت مطلقا وهو الصحيح لان كل من
الاكل والشرب لسي خردن فاذا قاله محي خرم بلانيه صدق عليهما تحت بل منهما
وهذا حق وعليه القوي ولو حلف لا يأكل هذا الرقيق مخففة ودقه ثم مرسته لما
شربه لا تحت ولو اكله قبله لا تحت والسو لو اذا شربه بالمالكون شربا لا اكلان
بله بالمال فاكله تحت **قوله** ومن حلف لا يأكل من هذه النخلة فهو على شربها بالمثلثة اي ما
خرج منها لانه اضاف اليه الى ما لا يؤكل ومثله لا يحلف على عدم اكله لانه متنع الاكل
قبل اليه بلغوا الحلف فوجب لتعجب كلام العاقل صرفها الى ما يخرج منها تجوز باسم
السبب وهو النخلة في المسبب وهو الخارج لا لها سبب فيه لكن بلا غير يصنع حد يد فلا
تحت بالبيد والخلد الناطف والديس المطبوخ واحترز به عن غير المطبوخ وهو
ما يسيل بنفسه من الرطب وهو الذي يسمى في عرفنا صقر الرطب فانه تحت به كما تحت
بالرطب والتمر والبسر والناخ والجوار والطلع وهذا لان ما توقف على الصنع ليس مما
خرج مطلقا ولذا عطف عليه في قوله تعالى لياكلوا من ثمره وما عملته ايديهم وقبل لان
ما يحصل بالصنع ليس مما خرج ابتدا من النخلة ومن لا يبدأ الفايه وكل ما يخرج على
وجه الا ابتدا انعقد عليه عنيه ولا يخفى ان من المذكور في كلامه داخله على النخلة
تبعيضه لا بداهه نعم من المذكور في التاء بل اعني قوله لا اكل ما يخرج من النخلة ابتدا
وهو غير مدكور كانه اعتبر كالمذكور ومثله حلف لا يأكل من هذا الكر وهو على عنيه
وحصره وزيليه وعصيره وفي بعض المواضع دلسه والمراد عصيره فانه ما القى
وهو ما يخرج بلا صنع عند ابتها بفتح العنب ولانه كان متمكنا من القشر بخلاف ما لو حلف
لا يأكل من هذا العنب لا تحت بزميه وعصيره لان حقيقته ليست بمجودة فيقول الحلف
بسمي العنب ثم انصرف اليه الى ما يخرج في الحلف لا يأكل من الشجره فيما اذا كان لها غيره
فان لم تكن لها شجره انعقدت على منها فحت به اي اذا اشترى به ما كولا لا حلف
لا يأكل من هذا الشجره فقطع غصنا منها وصله لشجره اخرى فاكل من ثمر تلك الشجره من
هذا الغصن لا تحت وقاله بعضهم تحت **قوله** وان حلف لا يأكل من هذا البسر فصار رطبا
فاكله لم تحت وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا الرطب فصار تمر او من هذا اللين فصار

الله به نضاف الي كل منهما ان لا ينعقد عليها الا بقصد هالما نه ان نظرا الي اضافتها اليه
 انعقدت عليها وان نظرا الي اضافتها الي غيره لم ينعقد عليه فلا ينعقد عليها الا ان يضافها
 غير انه يقول اذا كان دونه مسغرا فاقطعت الاضافه الي السيد بالكلية لان مقام الملك
 لمن العرف ما كان يضيفه الي السيد مع اضافته الي العبد الا باعتبار ملكه فاذا استعي اسي
باب التميز بين الاكل والشرب اعقبه الخروج لان الخروج من المنزل يراد بالحصل ماله بقا
 البنية من المأكول والمشروب اليه الاشارة بقوله تعالى فاشوا في ثيابكم وكلوا من رزق
 علي يا نبال والاكل ايصالا تاتي فيه المصنع الي الجوف وان ابتلعه بلا مضغ والشرب ايصال
 ما لا ياتي فيه المصنع كالما واللبن والنبيد هكذا في الجريد وذكر الزبد ويستبان الاكل
 عبارة عن عمل الشفاء والخلق والذوق عبارة عن عمل الشفاء دون الخلق والابتلاع عبارة
 عن عمل الخلق دون الشفاء والمضغ عبارة عن عمل الهامة فعلى هذا لو كان في فمه شيء خلف
 لا يأكل فابتلعه بفتح ان لا تحت وفي فتاوى ابي الليث ما يدل علي انه تحت وهو الصواب
 اذ لا شك في انه اكل اذا كان مما يعض على تفسيره بايصال ما تحت مضغ الي الجوف ولا شك ان
 قوله عمل الشفاء انما يراد حركتها هو في الطل ويلزم ان تحت بفتح ما كان في فمه لا نه من حركة
 شفتيه وهذا لانه لا يمكن ان يراد من عمل الشفاء هشمها والحق ان الذوق عمل الفم مجرد
 معرفته الطعم وصل الي الجوف او لا فكل اكل ذوق وليس كل ذوق اكل ما يكون بينهما عموم
 مطلق ولا يحتمل ان الاكل اذا كان ايصال ما تحت فشم لم يكن عمل الفم بعينه ان في مفهومه وان
 كان قد يتحقق معه لزم ان بينهما عموم من وجه فيجتمعان في ايصال ما هشم فان الهشم عمل
 الفم اعني الحنكين وسفرذ الذوق مما لم يوصل والاكل مما ابتلع بلا مضغ مما تحت بمضغ
 ولا يعرف طعمه الا بالمضغ كقلب اللوز والجوز لكن في المحيط حلف لا يد ذوق فاكل او شرب
 تحت ولو حلف لا يأكل ولا يشرب لا تحت بالذوق وما روي هشام حلف لا يد ذوق
 فممنه على الذوق حقيقة وهو ان لا يوصل الي جوفه الا ان يتقدمه كلام يدل عليه
 ان بقوله تعالى تغذي حلف لا يد ذوق مع طعاما وشرا با هذا على الاكل والشرب يدل
 على ان عدم الوصول الي الجوف ما خود في مفهومه والذوق فعلى هذا ينبغي ان لا تحت بالاكل
 في الحلف على الذوق والذي يعجب طنه ان مسله المحيط يراد بها الاكل المعتد بالعض
 او اللع لما لا يتوقف معرفته طعمه على المضغ لانا نقطع بان ابتلاع قلب لوزه لا يقال فيه
 ذاق اللوز ولا تحت بيلعها واذا حلف لا يأكل شيئا ما لا ياتي فيه المضغ فحلفه بغيره
 مما ياكل فاكله معه تحت ولو عني بالذوق الاكل لم يصدق في القضاء ولو حلف لا يأكل

شيرا زاي راييا وهو الخاثر اذا استخرج ماوه فاكله لا تحتل ان الاصل ان المحلوف
عليه اذا كان بصفه داعيه الى اليمين بقيد في المعرف والمنكر فاذا زالت زال اليمين
عنه وما لا يصلح داعيه اعتبر في المنكر دون المعرف وصفه بالسورة والوطوبه مما قد
تدعو اليه اليمين بحسب الامرجة وكذا وصفه اللبنيه فاذا زالت زال ما عقد عليه اليمين فاكله
اكل ما لا تتعقد عليه وتحصل اللبن وجه ذكره لقوله ولان اللبن ما كوله فلا تتعقد الا على
عينه لا على ما يصير اليه لان الخفيفه غير مشحورة فلا تحتل شيرازه ولا سمنه وزيد
خلاف ما اذا حلف لا باكل هذا الصبي وهذا الثاب فكله بعد ما شاخ لان هجران المسلم
مع الظلمه مع مني فلم يعتبر ما عاك داعيه الى اليمين من جهله وسواده اذا كان الشارع
منعنا من هجران المسلم مطلقا مع علمه بان الداعي قد يكون كذا وكذا فوجب الاتباع ونظر
فيه بان الهجران قد يجوز او يجب اذا كان لله بان كان يتكلم بما هو معصيه او يحثي فنته او
افساد عرضه بطلانه فلا نسلم ان الشارع منع الهجران مطلقا بحيث حلف لا باكله لا يحكم الا
انه وجد المصوح واذا وجد اعتبر الداعي فتقيد بصباه وشبيته وذكر ما فيه في المسئلة
التي يليها **قوله** ولو حلف لا ياكل من لحم هذا المحل فاكل منه بعد ما صار كبشا تحت لان صفه
الصغير في هذا ليست داعيه الى اليمين فلا تقيد به فان تعقدت على ذاته فيحت به كبشا ولو
ذاته فيه وانما قلنا ليست داعيه لان الصغير داع الى الاكل لا الى عدمه فالمتنع عنه مع
صلوحه اشد امتناعا عنه كبشا وفي هذا نظر لان المحل ليس محمودا في الاضاح لكثرة رطوباته
زياده حتى قيل فيه الخسر من بين الجيدين بخلافه كبشا فان لحمه حسنا اكثر قوه ولقوه للذين
لقوه رطوباته فصار كالحلف لا ياكل من هذا الرطب فاكله ثم لا تحت واعلم ان المراد من هذا
وما قبله في سله لا اكل هذا الصبي ذهول عن وضع هذه المسائل وبيان انها بنيت على العرف
فصرف اللفظ الى المعتاد في العمل والعرف في القول وان المتكلم لو اراد معنى يصح ارادته من
اللفظ لا يمنع منه في سله المحل العموم بفصلونه وهو عند هرغه الى غايه الصلاح وما يدر
بحسه الا افراد عرفوا شيئا من الطب فوجب بحكم العرف اذا لم يكن له فيه ان يعرف اليمين
الى ذات المحل لانه لما كان صاحبها في الغايه عند العموم لا يحكم على الفرد من العموم انه على
خلاصه فيصرف حلفه اليهم فيلزم ان لا تعتبر الحليه قيدا وكذا الصبي لما كان موضع الشفقه
والرحمة عند العموم وفي الشرع لم يجعل الصياد داعيه الى البين في حق العموم فيصرف الى ذاته وهذا
لا يبيح كون حالف من الناس عرف عدم طيب المحل وسو ادب صبي علم انه لا يردعه الا تركه الكلام
معه او علم ان الكلام معه يصوره في عرضه او ديه فعقد عينه في الاول على مد كونه حلاوي

الذكر

الثاني على مدة صباه فانما يقول لو اراد حالف تقيد به بالحليه والصبي لم يمنعه وصرفنا
بمينه حيث صرفنا وانما الكلام اذا لم ينو شيئا فانما نسلك به ما عليه العموم اخطاوا
فيه او اصابوا فليكن هذا منك ببال فانك تدفع به كبر من امثال هذا الغلط المورث على
الامينه **قوله** ومن حلف لا ياكل سيرا فاكل رطبا لم تحت لانه ليس بسيرا واليمين انعقد على
حصول صفه السيرة لما ذكرنا ان المعتاد داعيه لليمين **قوله** ومن حلف لا ياكل سيرا او رطبا
او حلف لا ياكل سيرا ولا رطبا فاكل سيرا من لبنا بكرا لكون وهو ما بدا الارطاب بذنيه تحت
عند اي حقيقه وقال لا تحت هكذا ذكر المصنف الخلاف واكثر كتب الفقه المعتمده مثل
المبسوط وشروحه وكافي الحاكم وشرح المحاوي للاسجواني وشروح الجامعين ولا يباح
والاسرار والمنظومه وغيرها مما يغلب ظن خطأ خلافه ذكر قول محمد بن ابي حنيفة وصور
المسئله اربع اتفاقيات وهما ما اذا حلف لا ياكل رطبا فاكل رطبا من لبنا او لا ياكل سيرا فاكل
سيرا من لبنا تحت اتفاقا وخلافين وهي ما اذا حلف لا ياكل رطبا فاكل سيرا من لبنا وما اذا
حلف لا ياكل سيرا فاكل رطبا من لبنا فانه تحت عند اي حقيقه ومحمد خلافا لابي يوسف وجه قوله
اي يوسف ان البسر المذبذ لا يسمى رطبا لان الرطب فيه مغلوب وان الرطب الذي فيه شيء من
البسره لا يسمى سيرا لم يفعل المحلوف عليه فلا تحت ولنا لا تحت شرهما في حلفه لا يستري سيرا
ورطبا وجه قولهما ان اكل ذلك الموضع هو اكل رطب وبسر فحت به لا باكل وهذا لان اكل
كل جبر مضمود لانه يعض ويبلغ يعض ابتلاع يحصيه فلا يقع العليل منه الاكثر بخلاف الشرافاته
سعلون بحمله المستري منهما يكون العليل فيه تبعا للكثير وكذا لو حلف ان لا استري رطبا فاشترى
كبسه بسرفها رطب لا تحت لان الشراء سادف المجموع فكان الرطب تابعا وكذا لو حلف لا ياكل
شعيرا فاكل خنطه فنها شعر حبه حبه تحت وان حلف على الشراء لم تحت ذكره الشهيد في
كافيه وقد يقال او لا العليل المذكر يقتصر على ما فضله فاكله وحده اما لو اكل ذلك المحل
مخلوطا ببعض البسر تحققت البسريه في الاكل وثانيا هو بنا على انعقاد اليمين على الحقيقه لا العر
والا فالرطب الذي فيه بقره بسرا لا يقال لانه اكل سيرا في العرف فكان قوله اي يوسف انقد
بالبنية الله اعلم **قوله** ومن حلف لا ياكل لحما الى اخره تنعقد هذه على لحم الابل والبقر والجامور
والغنم والطيور مطبوخا وشويا وفي حنثه بالنبي خلافا لاطهر لا تحت وعند الفقيه اي اللبث
تحت فلو اكل لحم السمك لا تحت والقياس ان تحت وهو روايه شاذه عن ابي يوسف لانه سمى لحما في
القران قاله بياكي لنا طواصنه لحما طريا اي من البحر وهو السمك وبه استدرك سبعين لمن استقاه فمن
حلف لا ياكل لحما فاكل سمكا فرجع الى اي حقيقه فاحبزه فقال ارجح فاسله ممن حلف لا يجلس على

وهو قوله ما لك والشايعي في الاصح وما في الثاني من قوله فصارت الشئور اربعة شئور
الظهر وشئور مختلط بالعظم وشئور على ظاهره لا تعاو شئور البطن ففي شئور البطن لا يناف
والثلاثة على الاحلاف لا يخلو من نظير لا ينبغي خلاف علم الحنفية في العظم قال الامام
المرحوم ان احدا لم يقل بان شئور العظم شئور انتهى وكذا لا ينبغي خلاف في الحنفية بما على المعالا
لا يخلو في تسميته شئور **قوله** وقبل هذا اي الخلاف فيما اذا قال بالعربية فاما اسم نيه
بالفارسية فلا يقع على شئور الظهر بحال فلا يحنث اذا عقد بالفارسية بان قال نحي خرم نيه
اكل شئور الظهر **قوله** ولو حلف لا ياكل او لا يشتري لهما او قال شئرا فاشترى ليه او اكل لهما
حنث لانه نوع ثالث لا يستعمل استعمال النجور والشئور والحق انه لا يحنث به في حلفه على اللحم
خلاف بعض النافعة ولا في عين الشئور خلافا لاحد للعرف والعادة واما انه لا يستعمل استعمال
الشئور ففيه نظر الا ان يراد جميع استعماله **قوله** حلف لا ياكل لحم شاه فاكل لحم غيره حنث
وقال ابو الليث لا يحنث مصرى كان الحالف او قرويا وعليه الفتوى ليعتبر العرف فيه ولو حلف
لا ياكل لحم يقر فاكل لحم الجاموس حنث لاني عكسه لانه نوع لا تناول الاغم وفي فتاوى قاضي خان
ينبغي الا يحنث في الفصلين لان الناس يفرقون بينهما ولو حلف لا ياكل طعاما سماه فضعه
حتى دخل خوفه من ما به من القاء لا يحنث ولو فعل هذا في العنب فازدرا القشر والحب
واطلع المالا يحنث وان رمي قشره فقط وابتلع الما والحب حنث لانه اكل الاكث ولو حلف
لا ياكل شيئا من الحلوى فاكل من الحلوى من الجبصر او الصل او السكر او الناطف
حنث ذكره في الاصل قال الامام النسفي في شرحه الثاني هذا في عرفهم اما في عرفنا لا يحنث
بالصل او السكر والجبصر ولو حلف لا ياكل لهما فاكل طعاما مالحا حنث كمن حلف لا ياكل
الفلفل فاكل طعاما فيه فلفل ان وجد طعم الفلفل حنث والعقبة يفرق بين الملح والفلفل
في الفلفل حنث لان عينه غير ما كوله فيصرف اليمن الي ما تحذ فيه خلاف الما فلا يحنث ماله
ياكل عينه مفرد او مع غيره الا اذا كان وقت الحلف دالة على صرفه الى الطعام المالح
ويقول العقبة يفتي في الخلاصة فيمن حلف لا ياكل من ملح خسته فاحد ما وملكها وحملها
في اليمن لا يحنث لانه تلاشي ولو حلف لا ياكل لبنا فطبخ بارز فاكله ذكوا فاكله ذكرا النسفي لا
حنث وان روي عينه ولم يجعل فيه ما وفي مجموع الموازل اذا كان تري عينه ووجد طعمه حنث
ولو حلف لا ياكل رغو انا فاكل كعكا على وجهه رغو ان حنث ولو حلف لا ياكل هذا السن
لجعله خبضا فاكله حنث الا اذا وجد طعمه ولم تر عينه فلا يحنث وكذا على هذا التمر يجعله
عصيدة فاكلها لا يحنث وفي اكل السكر لا يحنث بمصر ما به ولا ياكل لهما يشترى به فلان فاكل

من لحم حنثله اشترىها فلان لا يحنث وعلي ان ليس في يده مرقه وهي في يده قليله لا
يعدها اذا علم لها او كثيره فاسدة لا يحنث ولا ياكل من هذا القدر وقد عرف منه شئ
قبل اليمن لا يحنث باكله كما لو سحنت المحلوف على طعامها ما طبعه غيرها وفي الخبر
مئل اسم الطبع يقع بوضع القدر لا بايقاد النار وقيل لو او قد غيرها فوضعت هي
القدر لا يحنث انتهى وفي عرفنا ليس واضح القدر طما يباعا فطعا ويجرد الا يقاد كذلك
ومثله يسمى صبي الطباخ بعينه والطباخ هو المركب بوضع التوابل وان لم يوقد في
المسعى من محمد حلف على ما لا ياكل ان لا ياكله فاشترى به ما ياكل فاكله حنث ولو
حلف على ما ياكل فاشترى به ما ياكل فاكله لا يحنث بعقد اليمن في الاول على يد له حلف
لا ياكل ما يملكه فلان فاكل منه بعد خروجه عن ملكه لا يحنث وكذا اما اشترى اذا
باعه فاكله وكذا من ميراثه اذا اخرجته الوارث عن ملكه وحنث قبله بخلاف ما زرع
فلان يحنث به عند الزارع ومن اشترى منه ان الزرع لا ينسخه الشرا اما لو اشترى بخص
ذلك الزرع فبذره واكل منه لا يحنث ومثله من طعام يصنعه فلان تصنعه وباعه فاكل
حنث وكذا من كسب فلان فاكسبه ومات فورث عنه فاكله حنث ولو انتقل شرا او هبه
او وصيه ونحوها لم يحنث ولا يشتري ثوبا منه فلان منه فباعه منه حنث حلف لا ياكل
حرثا فاشترى بدرهم غصب طعاما فاكله لا يحنث لما عرف ان الثمر انما يثبت في الذمة فيصير
عليه اثر الدرهم اما لو اكل خبز اغصبه حنث ولو اشترى بذلك الخبز لهما لا يحنث يعني اذا
اكل اللحم ولو اكل لحم كلب او قرد لا يحنث عند اسدين عمرو وقال نصريه ناخذ وقال
الحسن كله حرام قال العقبة ابو الليث ما كان فيه اختلاف العلماء لا يكون حراما مطلقا وهو
حسن ولو اضطرر لا كل الحرام او الميته اختلفوا والمختار يحنث وعن محمد روايان ولو
كان المعصوبه برا وطعمه ان اعطي مثله قبل ان ياكله لم يحنث وان اكله قبل ذلك حنث
لان الحرمة ثابتة ما لم يوردا العنان وفي الاختصار المعنوه او المأكوه اذا فعل شيئا حراما
هو ليس بخلال لهما ولو اكل من الكرم الذي رفعه معاملة اما عندها فلا يشك وعنده
كذلك لانه عقد فاسد فانما اكل ملك نفسه **قوله** ومن حلف لا ياكل هذه الخطة يعني
نيه له لم يحنث حتى يقضمها غير نيه ولو قضمها نيه لم يحنث وكذا اكل من خبرها او يقضمها
او سويقها هو قوله الشايعي وقال ان اكل من خبرها حنث ايضا لان الاكل من خبرها
مفهوم منه عرفا ولا يحنث ان له حقيقة يستعمل ليعني لفظ اكل الخطة حقيقة
اي في معناه الحقيقى وهو ان ياكل عين الخطة فانه يعني ثابت فان الناس يقولون الخطة

سبحانك

وبالكلها وهي التي تسمى في عرف بلادنا بليلة وتغلي أي توضع جانبا في القدر ثم توكل قسما
وليس المراد حقيقة القسم خصوصها وهو الأكل بالطرف الألسنان بل أن يأكل عندها بطرف
الاسنان أو يستطبخها فإذا ثبت للفظ حقيقة يستعمل هو أو لي عند أي حنيفة من الجار
المعارف وهو أن يراد بأكل الحنيفة أكل خبرها وصار كما إذا حلف لا يأكل من هذه البقرة
أو الثاة فأكل لبنها أو سمها أو زبدها أو من هذه البيضه فأكل من فروعها لا تحت
اليمين على غيرها إذا كان مأكولا وهما يعكسان هذا الأصل ويربان الجار المعارف أو لي
ورج قولها بأن المتكلم إنما يريد العرف فإذا لم يكن له فيه انصرف إليه بخلاف سلة البقرة
والبيضه فإنه ليس للفظ مجازا شهر لترجمه على الحقيقة والذي يغلب أن المعارف الأكثر
لوجود المعنى وهو نفس فعل أكل خبر الحنيفة لا استعمال لفظ أكل النور الحنيفة أو لا أكل
حنيفة فيه بل لفظ أكل حنيفة محتمل أن يراد أكل غيرها كما يراد ما يحترق من دنفها مخرج
أي حنيفة لترجم الحقيقة عند مساواة المجاز لا يقال أكثرية المعنى توجب التزم للفظ الذي
يراد به عليه لا نقول لا يلزم ذلك إلا إذا لم يكن اللفظ واحدا يدل به وليس هناك لأنه
يقال أكلت خبر الحنيفة ويقال أكلت الحنيفة بل لأن لا يعارف في أكل الخبر منهما اللفظ آخر
وهو أكلت الخبر اللحم إلا أن ينوي أكل الخبر فحنث به لا بالقسم أو القسم فلا تحت بأكل الخبر
انفاقا يقضم كبر العين في الماضي ونحتها في المستقبل وقوله هو الصحيح احتراز عن رواية الأصل
أنه لا تحت عندها إذا قضىها ونحتها في الذخيرة ورجح شمس الأمية وقاضي خان ورواية الجاه أنه
حنث قال المصنف واليه الإشارة بقوله حنث أيضا فإنه تعيد أنه تحت بالقسم ولا يلزم استعمال
اللفظ حقيقة ومجازا بل كونه من عموم الجار كمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان تحت بالدخول
زحفا لجعله مجازا في الدخول ولو أكل من سويقها حنث عند محمد خلافا لابي يوسف فتحتاج
أبو يوسف إلى الفرق بين الخبر والسويق والفرق أن الحنيفة إذا ذكرت بقرونه بالأكل
يراد بها الخبر دون السويق ومحمد اعتبر عموم الجار وهذا الخلاف إذا حلف على حنيفة معينة
أما لو حلف لا يأكل حنيفة معي أن يكون جوابه الجواب المحاذرة نصح السلام ولا يحسن أنه تحذر الدليل
المذكور المصنف على إرادته في جميع الكتب بعم المعينة والمنكره وهو أن عينها ما كوله **لو** لو حلف
لا يأكل من هذا الدهن فأكل من خبره حنث لأن عينه غير ما كوله فانصرف اليمين إلى ما يتخذ منه
حنث بعصيدة وفي النوازل لو اتخذ منه خبيصا انغاف أن حنث فلو استغف عنه لا حنث لعين
المجاز وهو ما يتخذ منه مراد في العرف فلا تحت بعينه إلا أن ينويه وإذا نواه لا تحت بأكل الخبر
وقوله هو الصحيح احتراز عن قول من قال حنث لأنه حقيقة كلامه قلنا نعم لكن حقيقة مجبوره

في الخبر

في الخبر

ولما تعين إرادة المجاز سقط اعتبار الحقيقة لمن قال لا حنيفة أن يكون فعدي
حرف في لها لا تحت لا يضرب عنه إلى العقد فلم ينال الوطى إلا أن ينويه **ولو**
حلف لا يأكل خبرا فيمينه على ما يعتاده أهل مصره خبرا وذلك خبر الحنيفة والشعر كانه
المعتاد في غالب البلدان ولو كان أهل بلده لا يعتادون أكل الشعر لا تحت به ولو اعتادوا
خبر الذرة كما لجاز واليمين حنث بأكله ولا تحت بأكل الغطايه وسعي أن تحت بأكل الكاج
لأنه خبر وزباده فالاحتصاص باسم للزيادة لا للنقص ولا تحت بالثريد لأنه لا يسمى خبزا
مطلقا وفي الخلاصة حلف لا يأكل من هذا الخبر فأكله بعد ما نقت لا تحت لأنه لا يسمى
خبزا ولا تحت بالعصيدة والبطيخ ولا تحت لودقه مشربه وعن أبي حنيفة رحمه الله في
حنثه أكله أن يدقه بقلبه في عصيده ويطبخ حتى يصير الخبزها لكا ولا تحت في خبر الارز
إلا أن يكون هذا الخائف في بلدة يعتادونه كما في طبرستان والنسبة إليها طبري وهي
اسم أهل وأعمالها قال السمعاني سمعنا لقامي أبابكر الأضاري ببغداد يقول إنما هي
طبرستان كان أهلها كانوا يجاريون بالفاس فحرب ففعل طبرستان وقال القتيبي
ستان معناه بالفارسية أخذه الفاس بيده المني والمراد بالفاس الطبر وهو قريب
نبر وهذا لا ينال ما قال السمعاني ففعل نامل قال القيد الضعيف أعز به الله تعالى وإبقاه
لمسلمين وقد سلت لو أن يد وبأعتاد أكل خبر الشعر فدخل بلدة المعتاد فيها أكل خبر
الحنيفة واستمر هو لا يأكل إلا الشعر فحلف لا يأكل خبرا فقلت يتعقد على عرف نفسه
بالشعر لأنه لم يتعقد على عرف الناس إلا إذا كان الخائف يتعاطاه فهو مشهور فيه بغير
كلامه إليه لذلك هذا استف في من لم يؤايقهم بل هو بجانب لهم **ولو** لو حلف لا
يأكل شوا هو على اللحم فقط دون الباذنجان والخيزر المشوي لأنه يراد به في العرف
ذلك عند الإطلاق إلا أن ينوي غير ذلك مما يشوي من بيض أو غيره ذلك كالقول المحضر
الذي يسمى في عرفنا شوي العرب وقولنا في ذلك قول أحمد **ولو** لو حلف لا يأكل
الطبخ فهو على ما يطبخ من اللحم يعني بالمأخني أن ما يتخذ فليه من اللحم لا يسمى طبخا فلا تحت
به وهذا استحسان بالعرف لأن التميمي متعدد ذلك الدوا مما يطبخ وكذا القول الذي يسمى
في عرفنا القول الحار ولا يقال لا أكل طبخا فيصرف إلى خاص هو أخص المحض وهو
اللحم المطبوخ عرق وهو معارف إلا أن ينوي غيره من الباذنجان مما يطبخ فحنث به وهذا
يسمى الأحنث بالارز المطبوخ باللحم وفي الخلاصة حنث بالارز إذا طبخ لودكه فإنه
سمى طبخا بخلاف ما لو طبخ بربيت أو سمك أو كإن سماعه الطبخ يقع على السم أيضا ولا شك
أن اللحم بالمطبخ وإنما الكلام في أنه هو المعارف الظاهر أنه لا يحضره ولو أكل من

مرق اللحم حنت قال المصنف لما فيه من اجزاء اللحم وهذا يقتضي ان من حلف لا يأكل اللحم
فاكل المرق الذي طبخ فيه اللحم حنت وقد مر من المفعول خلافه والوجه ما ذكره ثانيا
من قوله ولا يسمي طبخا يعني في العرف خلاف مرق اللحم فانه لا يسمي لحما في العرف **قوله**
ومن حلف لا يأكل الروس فممنه على ما يكسر في التناثر في تلك المدة ويبيع فيها من روس
الابل والبقرة والعنم وفي الجامع الصغير لو حلف لا يأكل رأسا فهو على روس البقر والعنم
عند أبي حنيفة رحمه الله وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله على العنم خاصة وهذا احتلا
عصروا كان العرف في زمنه فيها ثم صار في البقر والعنم فدرج أبو حنيفة عن العقادة في حلف
الابل وفي زمانها في العنم خاصة فوجب على المعنى ان يعني بما هو المعتاد في كل مصروف
حلف الخائف كما هو في محصر القدوري رحمه الله وأورد ان العادة كما هي في الروس بقصره
على روس العنم او البقر معها كذلك في اللحم مقصورة على لحم ما يحل اذ لم يحل العادة جميع لحوم
الادوي والخزروا كله مع ان الميم انعقدت باعتبارها حنت باكل لحمها اذ حلف لا يأكل
اجيب بان الاصل في جنس هذه المسائل انه يجب العمل بالحقيقة يعني اللزوم فان لم يمكن وجب
اعتبار المعارف عند اللحم عكس فيه اكل كل ما يسمي لحما فان فقد باعتباره بخلاف الروس لا يمكن
اكل حصصها اذ هي مجموع العظم مع اللحم فيصير الى المتعارف ونقص بالشرافا فانه يمكن في الروس
على العنم ومع ذلك لم ينعقد عن الشرا على العنم فيها اجيب بالمنع بل من الروس ما لا يمكن
كروس الادوي ولهذا اخرج الجواب عما اورد على سلب الحلف لا يركب دابة انه لا يحسد اذا
ركب كما قرأ وهو دابة حقيقة فامكر العمل بالحقيقة ومع ذلك لم يجر على عمومته فان كان العمل
بحقيقة عمومته منتفذا من الدواب الممل وما هو اصغر منها ولا يمكن ركو به فيصير الى المتعارف
وهذا الهدم ما تقدم من ان المسكر فاسكر بالعرف الذي به الخطاب فوجب عند عدم
ان يحكم بان المراد ما عليه العرف ولقد مر صحيح الضائي وغيره في لحم الخنزير والادوي عدم
الحنت وليس الا بنا على هذا الاصل ولو كان هذا الاصل المذكور منطوقا اليه لما تجاسر
احد على خلافه في الفروع **قوله** ومن حلف لا يأكل فاكهة فاكهة فاكهة او رمانا او رطبيا او
فتا او خيارا لم حنت وان اكل فتا او بطيخا او شمشا حنت وكذا حنت بالجوج والمفرجل
والاجاص والكثري وهذا التفصيل عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد حنت في العنب والرطب
والرمان ايضا والاصل المفعول عليه ان الفاكهة اسم لما ينفكه به قبل الطعام ويجده اي ينعم به
زيادة على المعتاد من الغذاء الاصل ولهذا يقال لثمارها الفاكهة المزاج فاكهة والرطب
والايس فيه اي في معنى التفكه سواء بعد ان يكون التفكه به معتادا الى الحالين فان حنت العادة
التفكه به في حال رطوبته دون حال جسه لم حنت باكله باسبا وهذا المعنى اي معنى التفكه بان

يوكل وزيادة على الغذاء موجود في الفجاج والطبخ والشمس فحنت لها انفاقا وغير موجود
في الفتا والخيار لانهما من البقول يتعافى توضع على المائدة كما يوضع البقل ونحوه فلا
حنت لهما انفاقا واما العنب والرطب والرمان وهي محل الخلاف فوجه قولها ان معنى التفكه
موجود فيها بل هي اعز الفواكه والسفر لها نفوف الشعم لغيرها من الفواكه فحنت لها ابو
حنيفة لقول هي مما سعدي لها مفردة حتى تسعني لها في الجملة في قيام البدن ومقرونة
مع الخبز وتدكوي ببعضها كما لزمان في بعض عواض البدن ولا تنكر انها تفكه لها ولكن
لما كانت قد تستعمل اصالة لحاجة البقا فقصرت معنى التفكه فلا حنت باحداها الا ان يوبه
فحنت بالثلثة انفاقا ولهذا كان اليايس منها من التوابل كحب الرمان ومن الاوقات وهو
التمر والرنيب والمتاج قالوا هذا اختلاف زمان ففي زمانه لا يعدو لها من الفواكه فاقى
على حسب ذلك وفي زمانها عدت منها فاقيا به فان قيل الاستدلال المذكور رافى
حنيفة مخالف هذا الجمع فان مبنى هذا على العرف والاستدلال المذكور صريح في ان مناه
اللغة حنت قال الفاكهة ما ينفكه به ولا تنكر ان ذلك لغة والتفكه بالشيء ما ينعم به زيادة
على المحتاج اليه اصالة وهذا معنى اللغة واستعمال العنب واخويه ليس كذلك اذ ما يقصر
الى اخره امكن الجواب بحواكون العرف واذا في اللغة في زمنه ثم خالفها في زمانها
فان قيل وفيه دليل على عدم ما ذكر انفا من ان المعنى اللغة الا ان لا يمكن تغيير العرف
فان هذا يدل على عدم اعتبارها كذلك فالجواب انه غير لازم لجواز ان معنا كون الاستدلال
به احيا نانا لنسبه الى بعض الناس يوشى في نقص كونه مما ينفكه به **قوله** ومن حلف لا
ياتدم فكل شيء اصطبغ به فهو ادم كالخل والزيت والعسل واللبن والزبد والتمر والمز
والخلل لانه يود الى الدوب في الفم ويحصل به صبغ الخبز واصطبغ مني المفعول وهو
افتعال من الصبغ ولما كان ثلثيه وهو صبغ متعديا الى واحد جاز الافتعال منه لا وثا
فلا يقال اصطبغ الخبز لانه لا يصل الى المفعول به بنفسه حتى يغير مقام الفاعل اذا بني
الفعل له فانما يغير غيره من الخبز والمزور ونحوه فلهذا يقال اصطبغ به ولا يقال اصطبغ
الخبز والمزور يصبغ الخبز ما له جرم كجرم الخبز وهو حنت يوكل وحده ليس بادام كاللحم والسر
والتمر والرنيب وهذا التفصيل عند أبي حنيفة واي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله
ما يوكل مع الخبز عاليا هو ادم وهو دابة عن أبي يوسف وقول الثاوي واحد والحاصل
ان ما يصبغ به كالخل وما ذكرنا ادم بالاجماع وما يوكل وحده عاليا كالطبخ والعنب
والتمر والرس واثا لها ليس ادم بالاجماع اي بالانفاق على ما هو الصحيح في الطبخ

والعنب كما ذكره المصنف خلافا لما قبله في الخلاف ومن صحح الاتفاق شمس الامية وفي
المعيط قال محمد بن عمرو الجوزي ليعباد ادم وكذا العنب والنطع والنقل وكذا سائر الفواكه
ولو كان في بلد يوكلان تبعها لغير كون اداثا اما القول فليس ياد او لا لانفاق لان اكلها
لا يسمى مؤثما الا ما قد يقال في اهل الحجاز بالنسبة الي اكلهم الكراث وعند الشافعي القول
والبصل وسائر الثمار ادا ادم وفي المهر عنده وجهان في وجه ادم لما روي انه عليه الصلاة
والسلام وضع نحره على كسره وقال هذه ادم هذه رواه ابو داود في اخر ليس اداثا لانه
فاكهة كالزبيب واختلفوا في الجبن والبصل واللحم فعملها محمد اداثا لانها لا تؤكل وحدها
غالبها كانت تبعها للخبز وموافق له والمراد منه الموافقة ومنه قوله صلى الله عليه وسلم
للمغيرة حين خطب امرأه لو نظرت اليها فانه اخري ان يود من ينكحني اي لو نظرت فابوكل
عابا تبعا للخبز موافقا له ادا ادم والجبن واخوه كذلك ويؤيده ما روي عنه عليه الصلاة
والسلام سيد الادام في الدنيا والاخرة اللحم وقال سيد ادمكم اللحم رواه ابن ماجه
وقال ان ملك الروم كتب الى معاوية ان ابعت الى بشر ادم علي يد اشر رجل فبعث اليه
حنا علي يد رجل يكن في بنت امهارة وهو من اهل اللسان ويقول محمد اخذ الفقيه
ابو اللث ولما ان الادام ما يوكل تبعها فابوكل وحده ولو احبنا ليس ادا ادم وهذا لانه
من المواد معه وفي الموافقة وذلك بان يصير مع الخبز كشي واحد وهو بان يقوم به فصار
الصنع بالتوب وهو ان ينعم فيه جسمه اذ حقيقته القيام غير مراده لان الخل ونحوه ليس
عرضا يقوم بالجوهر والاجرام المذكورة من البصل وما معه ليس كذلك فليس ياد او لا
عليه انه اعتبر في مسمى الادام ما بحيث يوكل تبعها للخبز موافقا سلمناه ولا يستلزم في ما
ذكر لانه كذلك وان اعتبر فيه كونه لا يوكل الا شعا معناه نعم ما لا يوكل الا بتعا موافقا
في مسمى الادام لكن الادام لا يختص اسمه الا بخل منه واستدل في حقيقته ايضا بانه يرفع
الي القوم وحده بعد الخبر او قبله فلا يتحقق النعيبه بخلاف المصططح به واجب عن الحديث
بان كونه سيد الادام لا يسلزم كونه ادا ادم اذ يقال في الخليفة سيد العجم وليس هو منهم
واما حكاية معاوية متوقف الاستدلال بها على صحتها وهي بعيدة منها اذ بعد الامام عالم
ان يتكلف ارسال شخص الى بلاد الروم ملتمزا لموته بفرض ممل الكافرو السكن في بيت المهر
قط لا يوجب ان يكون الساكن اشر رجل فاننا را البطلان تلوح على هذه القصة ودفع الاستدلال
لها بان المعتبر النعيبه في الاكل والاكل هو فعل القوم والخلوة وهما محتيطان فيه ثم تحصل
النعيبه حسنة في القوم بعد رفع كل علي حدة ثم حكما اذ هما فيه اذن جثمان

والبرسفة

مكافيان لا يكون احدهما تبعا للاخر بخلاف ما وقع صبغا للخبز فان المقصود به سد
الجوع بالخبز لا بالصنع واما الجثمان المتكافيان فكل يصلح لرفع الجوع غير مقتصر الي
الاخر في رفعه قال الميراثي وهذا الاختلاف بينهما على عكس اختلافهم فيمن حلف
لا ياكل الا وعيفا فاكل معه البيض ونحوه لم يحنث عندها وحنث عند محمد **قول** واذا
حلف لا يتعدى قال لغدا الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء بفتح العين والمد
من صلاة الظهر الى نصف الليل وهذا ما اهل يعرف المعنى لا يعرف به فان الغدا
والعشاء اسم لما يوكل في الوقتين لا للاكل فيهما ما لو حلف ان يقال قال لغدا لا ياكل من
طلوع الفجر والعشاء الاكل من الظهر الى اخره لان ما بعد الظهر يسمى عشاءا كالمعنى
ولهذا سمي الظهر احدى صلاتي العشاء في الحديث اذ في الصحيحين من رواه في هذين
صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتي العشاء وضرت بالها الظهر في بعض
الروايات هذا وتفسير التعدي بالاكل من الفجر الى اخره مذكور في التجرد وفي الخلا
ووقت التعدي من طلوع الشمس الى الزوال وشبهه كونه نقلا عن الفتاوى الصغرى
وفيها السحر بعدد هاب بلبي الليل ووافق ما عن محمد فمن حلف لا ياكل الى السحر قال
اذا دخل ثلث الليل الاخير فكله لم يحنث وقال الاستيعابي في شرح الطحاوي وقت الغدا
من طلوع الشمس الى وقت الزوال ووقت العشاء من بعد الزوال الى ان يمضي اكثر الليل
ووقت السجود من مضي اكثر الليل الى طلوع ثم قال هذا في عرفهم واما في عرفنا وقت العشاء
من بعد صلاة العصر وهي فغيرهم كان موافقا لله لان الغدوة اسم لاول النهار وما
قبل الزوال اوله فالاكل فيه تغدو وقد اطلق على السجود غدا في قوله عليه الصلاة والسلام
لغير باس من سار به هلم الى العز المبارك وليس الا بحجاز القربة من الغداة وكذا السجود
لما كان لها يوكل في السجود والحج من الثلث الاخير سمي ما يوكل في المصنف الثاني لقربه
من الثلث الاخير سجود الفجر المسكن والاكل فيه السجود والصحي الاكل في وقت الصبح
ويسمى الصبح ايضا بالفجر والمد ووقت الصبح من حين يحل الصلاة الى ان تروى وامر
هذه في مسائل القضا قال السرخسي فمن حلف لم يعطين فلانا حققة ضحوة فوفى الضحوة
من حين تبصر الشمس الى ان تروى وان قال عند طلوع الشمس او حتى تطلع فله من حين
تطلع الى ان تبصر لان صاحب الشرع لم يزل عن الصلاة عند طلوع الشمس والنهي تمتد الى
ان تبصر والمسا مسا ان احدهما ما بعد الزوال والاخر بعد غروب الشمس فاما يوك
محت نية وعلي هذا لو حلف بعد الزوال لا يفعل كذا حتى يمضي ولا نية له فهو علي

الحرم

عبودية الشمس لانه لا يمكن حمل الميز على المسا الاول فيحمل على المسا الثاني وهو ما
بعد الغروب وذكر الوالي والصوم بعد طلوع الشمس من الساعة التي حل فيها الصلا
الى نصف النهار والنصف ما بين طلوع الشمس وبين ارتفاع الصبوة يعني الكبري لانه
من الاصباح وهذا يعرف بتسميته اهل اللغة ولو حلف ليا يتنه غدوة فهذا بعد طلوع الفجر
الى نصف النهار **قوله** ثم الفدا والعشاء يقصد به الشبع عادة وكذا السجور فلو اكل لقمة
او لقمتين او اكثر ما يبلغ نصف الشبع لا تحت حلفه ما تعدت ولا نصيت ولا شربت
وبردانه صلى الله عليه وسلم قال في رواية المترمذي تعشوا ولو بكف من جشفت فان ترك العشا
مهرمة ومعلوم ان كف من جشفت لا يبلغ في العادة نصف الشبع احب بان يعرف الطاري
بقيدانه مع الشبع للقطع بقوله ما تعدت اليوم او ما نصيت البارجة وان اكل لقمة او لقمتين
وكذا اعتبر في الفدا واخويه في حق اهل كل بلد ما يعتادونه ما كوه لهم فلو كان عادتهم
اكل الخبز في الفدا والتمر او اللبن ينصرف اليه حتى ان الحصري اذا حلف على ترك العدا
فشرب اللبن لم تحت والمبدوي تحت لانه عدا اهل البادية ولو اكل غير الخبز من اذوا
تمر او غيره حتى شبع ما هو غير معتاد التقدي به لم تحت ايضا **قوله** ومن قال ان لبيت
او اكلت او شربت فعدي حر و قال نوبت شيادون شئ من الملبوس او الماكول والمشروب
لم يقع بينه لا في الفضا ولا فيما بينه ومن ادفع في فاهي شئ اكل او لبس او شرب حش وعند
الشافعي تقع نيته ديانته وهو رواية عن ابي يوسف واختارها الحنابلة لان النية انما تقع
في الملقوط لبعض بعض محملاته والثوب في ان لبس و الماكول والمشروب في ان اكلت او
شربت غير مذكور تنصيصا لم تصادف النية محلها فلفت فان قيل ان لم يكن مذكورا انصفت
فهو مذكور بقدره او هو كالمذكور وتنصيصا احب بان يقدريه لضرورة اقتضا الاكل ما
كولا وكذا اللبس والشرب والمقتضي لا عموم له عندنا ولا نية ضرورة فيقتدر بقدر
والضرورة في صحيح الكلام وتصحح لا يتوقف الا على ما كوله لا على ما كوله هو كذا فلا يقع
ارادته فبني الاختلاف في هذه الفروع بخلافنا وبين الشافعي الاختلاف في ان المقضي لا
عموم له اوله عموم على ما ذكره والما لو قال ان لبيت ثوبا او اكلت طعاما او شربت شرابا
وقال عنيت شيادون شئ فانه بدني فيما بينه وبين الله تعالى في الفضا لانه ذكر اللفظ
العام القابل للتخصيص فصح نيته وهذا لانه نكره في سياق الشرط فمع لمائها الى كونهما
في سياق الذي سبب ان الشرط المنبت في الميز الحلف يكون على نيته لان المعنى بقي ليس
نوب مكانه قال لا لابس ثوبا الا لانه خلاف الظاهر فلا يقبله القاصي منه فان قيل بعد

ظهور

تخصيصا للمصدر المدلول عليه بالفعل فانه مذكور بذكر الفعل على ما عرف في الطلاق
احب بان المصدر ايضا يرد في الفعل والضرورة مندفعه بلا تعميم وهذا مخالف لما
تقدم في مسله طلق نفسك حيث جعل المصدر مذكورا بذكر الفعل فقبل العموم حتى صحت
فيه الملائكة بل الحق على هذا انه عام واذا قيل كما قلتم في قوله ان حررت فعدي حر
وتوي الهفر مثلا يصيد ديانته فلا تحت بالخروج الى غيره تخصيصا لنفس الخروج فلا
ما توي الخروج الى مكان خاص كعدد حيث لا يصح لان المكان غير مذكور فكذا ايراد تخصيص
فعل الاكل وهكذا فكم فيما اذا حلف لا يساكن فلا نا وتوي المساكنة في بيت واحد انه يصح
وهو تخصيص المصدر والمحتمون للفعل قلنا ذلك المصدر وان عر سبب انه في سياق الذي
لان الفعل في سياقه لكنه لا يقبل التخصيص لان عموم ضرورة تحقق الفعل في الذي فانه
لا يحق في محله الخاص اعني بعد لفظه لا في الاكل الا يحق ذلك المصدر هناك وما ليس
بنوته الا ضرورة امر لا ثبت باعتبار غيره ولا يثبت ما هو زايد عليه ومعلوم ان من ضرورة
ثبوت الفعل في الذي ثبوت المصدر العام وليس من ضرورة الفعل ثوبا لضرورة التخصيص
فلا يقبله خلاف ان اكلت اطلاقا فان الاسم حينئذ مذكور صريحا فيقبل نيته التخصيص ولا يشك
الفرق لان اطلاق المذكور ليس عين اكل المعنى للفعل الضروري الثبوت فقام المذكور مقام
الاسم وقبل التخصيص واما مسألة الخروج فقد انكرها القضاة الاربعاء القاصي القاض
والقاضي ابو حازم والقاضي الفتي و ابو طاهر الدباس وحملوا ما روي عن محمد بنهما على ما
روايت ان خرجت خروجا وكما لها سقطت من الكاتب ومن التزمها احب بان الخروج
في نفسه متنوع الى سفر وغيره حتى احلفت اجكامها فقبل ارادة احد نوعيه و احب
عن مسألة المساكنة فالحق متنوع الى كامله وفي المساكنة في بيت واحد ومطلقه وهي ما تكون
في دار فارادة المساكنة في بيت ارادة اخص انواعها وهذا خلاف ما اذا حلف لا يقبل
او لا يتكلم ثم قال عنيت من جنابة او امرأة دون امرأة لا يصدق قضا ولا ديانته لان الاعتسار
غير متنوع لانه عبارة عن امر الما والتنوع في اسبابه وكذا لا يسكن دار فلان وقال
عنيت باجرو لم يسبق قبل ذلك كلام بان استاجرها منه او استعارها فاني محلف بنوي السكنى
بالاجارة والاعارة لا يصح حتى لو سكنها بغير اجرة حثت بخلاف ما لو حلف لا يسكن دارا
استراها فلان وعنى استراها لنفسه فانه بعدد لانه احد نوعي الشرائع متنوع الى ما وجب
الملا للشرى وما يوجب له غيره فيصح نيته احد النوعين بخلاف السكنى لنفسها لا متنوع
لانها ليست الا الكينونة في الدار على وجه القرار وانما يحلف بالصفة ولا يصح تخصيص

الصفة لانها لم تذكر خلافاً للجنس وكذا لو حلف لا يزوج امرأة ونوي كونه او يصره
لا يصح لانه تخصيص للصفة ولو نوي حديثه او عربيته صحت فيما بينه وبين الله تعالى لان
تخصيص الجنس كان الاختلاف بالنسبة الي الاباه اختلاف بالجنس وبالنسبة الي اللاد
اختلاف بالصفة وكان السري ذلك والله اعلم ان ذكر لفظ امرأة او رجل عين ذكر ولد له
ابا الي ادم مكانه قال كل من لها اب من ولد ادم واراد بعض الابادون بعض وليس
الصفات المذكورة بعين ذكر ولد ادم وان كان لا يتخلوا الموجود عن صفة فتبطل مقتضى
الموجود لا اللفظ والحق ان الافعال الخارجية لا يتصور الا ان يكون الانواع واحداً
لا فرق في ذلك بين الفعل ونحوه وبين المخرج ونحوه من الشرائع ان اتحاد الفعل بسببانه
ليس لا امرار المالكه لذلك المخرج ليس لا قطع المسانعة غيره بوصف بالطول او قصر في الزمان
فلا يصير منقسمة الي نوعين الا باختلاف الاحكام شرعاً فان عند ذلك علمنا اعتبار الشرع اياها
كذلك كما في المخرج المختلف الاحكام في السفرة وغيره والشرائط غيره ومحمد حكمه
مفرد النوع في ذلك ولا يحى ان المالكه والسكنى ليس فيها اختلاف احكام الشرع لطايفتها
بالنسبة الي طايفه اخرى وكل في نفسه نوع لان الظرف قرار في المكان ثم اعلم ان المفعول
في ما اكل وليس ليس من باب المفعلي لان المفعلي ما يقد رتفع المنطوق وذلك بان يكون
الظلم مما يحكم كذبه على ظاهره مثل رفع الخطا والسيان وتعدم صحت شرعاً مثل اعني
عبدك عني وليس قول القائل لا اكل حكم بكذب قايله بمجرد ولا متصفاً حكماً لا يصح شرعاً
نعم المفعول اعني الماكول من ضروريات وجود فعل الاكل ومثله ليس من باب المفعلي والاكال كل
ظلم كذلك اذ لا بد ان يستدعي معناه زماناً ومكاناً فكان لا يفرق بين قولنا الخطا والسيان
مرفوعاً وبين قار زبد وجلس عمرو فانما هو من باب حذف المفعول مقتضاً او تناسلاً
وطايفه من المتاع وان فرقوا بين المفعلي والمحدوف وجعلوا المحدوف تقبل العموم قلنا ان
يقول عموم لا تقبل التخصيص وقد صرح من المحققين جمع بين من العمومات ما لا يقبل التخصيص
مثل المعاني اذ قلنا بان العموم من عوارض المعاني كما هو من عوارض الالفاظ وغير ذلك
اذ هذا المحدوف ليس في حكم المنطوق لتناسيه وهدم الالفاظ اليه اذ ليس المرص الا
الاخبار بمجرد الفعل على ما عرف من ان الفعل المقدي قد ينزل منزله اللازم لما قلنا
على عدم صحة التخصيص في بابي المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوي لا ياكل في مكان
دون اخر او زمان لا يصح عندنا بالانفاق ومن صور تخصيص الحال ان يقول لا اكل هذا
الرجل وهو قائم ونوي في حال قيامه فتبيته لغو خلاف ما لو قال لا اكل هذا الرجل القائم

لا

كان الله تعالى بما بينه وبين الله تعالى والفرق بان المفعول في حكم المذكور اذ لا يقبل
الفعل الا لعقلية ممنوع بل تقطع بتعقل معنى المقدي بدون احتضاره قائماً هو لا روم
لوجوده لا مدلولاً للفظ هذا وكذا ارادة نوع ليس تخصيصاً من اعم مما يقبل المنع لانه
لا يخرج عن قصر عام على بعض منها ولانه واقرب الامور اليك قوله لا يقتلوا النساء والصنا
تخصيص لا يقتلوا المشركين والنساء نوع من درجات المشركين ومعنى تخصيص النوع ليس الا
اخراج جمع افراد كما نحن فيه تخصيص اسفر تخصيص كل ما يمتد به عليه اسم السفرة يستمر
في عين المساكنة والمخرج وقد انكر هذه من ذكرنا ولا حجاب بما ذكر في الدخيرة جواباً عن
ايراد قائل لو صحت نية الشرائع لكانت انية انية نوع لا بيان تخصيص كما يجب ان يصدق
في القضا كما في المخرج وكما في قوله استبان قلنا نية الشرائع لبيان نوع من وجهه
عام من وجهه في حق الحقوق لان الشرائع لغيره سوا في حق الحقوق من هذا الوجه
شئ واحد له عموم فاذا نوي احدها كان تخصيصاً ولكن في حق الملك لبيان نوع لانها مختلفة
في حق الملك فوفرتنا على الشهيدين خطماً فقلنا من حيث انه بيان نوع يعم هذا البيان فيما بينه
وبين الله تعالى وان لم يكن الاسم ملغوظاً من حيث انه تخصيص لم يحز في القضا وهذا خلاص قوله
استبان يعم نية اي انواع البدو شاملاً عصمة النكاح وغيرها لان الاعم في الاثبات لا يعم
استغراقاً خلاصه في النبي لوقلت رايته رجلاً لا يعم اصناف الرجال استغراقاً خلاصه
رايت رجلاً **قوله** ومن حلف لا يشرب من دجله فشرب منها بانه لم يحتث حتى يكره منها
كرعا اي تناول به من نفس النهر عند ابي حنيفة رضي الله عنه يعني اذ لم يكن له فيه اما ان
نوي بانا تحت به اجماعاً وقال اذا شرب منها كف ما شرب بانا او بيده او كرعاً تحت لفرق
من ذلك وبين قوله من ما دجله حيث تحت بالشراب من ما لها بانا او كرعاً في دجله او هو
اخر ياخذ من دجله لان سببه الماء البها ثابته في جميع هذه الصور وقولها قول الثاني
رحمها الله وجهه انه هو المتعارف المفهوم من قولنا شرب من دجله وهو وان كان
مجازاً اما مجاز حذف اي من ما دجله او مجاز علاقته بان يعبر بدجله عن ما لها وهو ولي
من مجاز الحذف لا كثرية بالنسبة اليه ولشهوة جري النهر مقرين له بان علاقته المجاول
ثم هو اشهر من ان يراد به نفس الكرع فيصرف اليه فيعم الكرع وغيره كما لو حلف لا يصح
في دار فلان تحت بالدخول كيف ما كان بخلاف ما لو استلقى وادخل قدميه فقط لا تحت
لان هذا ليس دحواً ولا المين انعقدت عليه وله ان المعنى الحقيقي للظلم الكرع وهو
للعرب واهل العرب لان كثير من الرعا وغيرهم من اهل العرب يفعلونه وروي عنه

عليه الصلاة والسلام انه اتي قوما فقال هل عندكم ما بات في شر والا كرهنا واذا كان
المعنى الحقيقي مستقلا كانت الحقيقة مستقلة عن غيرها لان الحقيقة لها حقيقة خاصة
اولى من غيرها ولهذا كانت بالكرع اجابا الا انها تقولان حثت به باعتبار انه من افراد الجار
لا باعتبار ارادة الحقيقة بذلك فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والجواز ولا اهدار هذا القسم
وانما قلنا ان الكرع حقيقة اللفظ لان من هنا لا يبدأ الغاية فالمعنى ابتدا الشرب من نفس
دجلة وذلك انما يكون بوضع القم عليها نفسها فاذا وضع القم على يده او كوز ونحوه فيه ما
لم يصرف حقيقة اللفظ وهو وضع فيه على نفسها واما ما في الهداية من انها للتبعض فاما
توجيهها لقولها لان المعنى حينئذ لا يشرب بعض ما دجلة او لو اريد حقيقة دجلة لم يكن
للظلم معنى لان نفس دجلة وهو الارض المشقوقة لغير ما يشرب ولو اريد مجاز دجلة
وهو ما هنا صحت للتبعض وتصير المراد لا يشرب من ما دجلة وهو نفس قولها تحت الكرع وغير
لانه ما دجلة وهي هذا متجه قولها بعد الوجه المشهور في لعدم الجواز المعارف وهو ان الكلام
عند عدم قرينة ارادة المعنى الا في الصرف الى المشهور ومنه وان جعلت من البيان بان يقال وضع
القم على نفس دجلة لا يفعل وهو الحقيقة على بعد تركها للابتداء فليزم ان يراد بلفظ دجلة ما
وحده جاز ان يكون من التبعض بالمعنى لا يشرب بعض ما دجلة او للابتداء والمعنى لا يكون ابتدا
الشرب من ما دجلة تحت شرب ما بها كرها وغيره واما الاستدلال له بقوله تعالى ان الله سميع
بهم من شرب منه الى قوله الامن اعترف غرقه بيده من جهة انه بعد ان ما باليد بحال الشرب
منه فلفظ وهو ما على انه استنساخ منقطع والاصالة الى اذ لم يكن وهو ممكن للمعنى عليه فالمراد
الامر ان لا يشرب من النهر شرب كفايه وري فان حاصل المعنى من شرب منه مطلقا قلنا
او كبريا كفايا لغيره لان شرب منه قدر كفه حقيقة بان اعترفنا والذي انطهر عليه راي
اصحابنا في الدرس في توجيه قوله في حقيقة ان اسم الدجلة على قول الحقيقة في نفس النهر
دون الماء ارادة وضع في نفس احرايه متفق فالمراد ليس الا وضعه على الماء الخاص منها
وحينئذ جاز كون الاسم حقيقة فيه مستورا او مجازا فان فرض مستورا فلا اشكال ان حقيقة
اعني مجموع التركيب لو وضع القم في ما بها حال كونه في خصوص ذلك المحل وان فرض مجازا في هذا
المعنى قوله للفظ حقيقة مستعمل الى اخره ان التركيب حقيقة في أصل المعنى الحقيقي لا شرب
بالمعنى المجازي لدجلة وهو الماء الخاص في النهر الخاص وحينئذ جاز كون من التبعض والمعنى لا يشرب
بعض دجلة اي الماء الخاص في المكان الخاص فظهر انما كان كونها للتبعض مع صحة قوله للفظ اي
التركيب حقيقة مستعمل في الشرب من نفس الماء الخاص في المكان الخاص ثم يخرج مجازا في الفرد

اعني دجلة المستعمل من ما بها بقيد كونه من نفس النهر على مجازها وهو دجلة في ما بها لا بعد
البقيد حتى حثت بالشرب منه بانا ومن نهر ياخذ منها صغيرا بانها مجازا اقرب الى الحقيقة
اعني دجلة بمعنى النهر ونظير المسكين ما لو حلف لا يشرب من هذا الكوز فصب الماء الذي
فيه في كوز اخر مشرب منه لا تحت بالاجماع ولو قال من ما هذا الكوز فصب في كوز اخره
مشرب حثت بالاجماع وكذا لو قال من هذا الجب او من ما هذا الجب فنقل الى جب اخر ولو قال
من هذا الجب او من هذا البئر قال ابو سهل الشري لو كان الحب او البئر ملائيمه على
الكرع عند ابي حنيفة لما كان العمل بالحقيقة وعندنا على الاعراف وسعي ان يقال على ما هو
اعم من الاعتراف وان لم يكن ملائيمه على الاعتراف ولو تكلف في هذه الصورة وكوع من
اسفل الحب والبراحل فواو الصحيح انه لا تحت لعدم العرف بالكرع في هذه الحالة **فرد**
لو قال لا اشرب من الفرات فشراب من نهر اخر منه لم تحت اجماعا اما عنده فلان عليه على
الكرع واما عندها فلانه مثل الفرات في اسماك لما منقطع النسبة فخرج عن عموم الجواز اما لو قال
لا اشرب من ما الفرات فشراب من نهر اخر منه حثت لان عليه على ما منسوب الى الفرات والنسبة لا
ينقطع بالانفصال الصغار ولو قال لا اشرب ما فزانا تحت بكل ما عذب في اي موضع كان ولو
حلف لا يشرب من ما المطر فحرت الدجلة بما المطر مشرب لم تحت ولو شرب من ما وادسا من
المطر ولم يكن فيه ما قبل ذلك او من ما مطر مستفيع حثت ولو حلف لا يشرب من هذا الماء فاحذر
فأكله لا تحت فان ذاب فشراب حثت قاله الفقيه ابو الليث هذا بمنزلة ما اذا حلف لا يجلس
على البساط فجعله حرجا يجلس عليه لا تحت فان منعه فصار باطا يجلس عليه حثت وفي فتاوي
محمد بن الوليد لا تحت اذا شربه لا يقطع النسبة الاولى لا تنسبه الى الجرد ولو كان في الحل حثت
لان النسبة لا تنقطع ولو حلف لا يشرب من وسط دجلة فوسطه مالم يطلق عليه اسم الشط
وذلك قدر ثلث النهر او ربعه والظاهر ان هذا لا يتأق في النيل لان الشط ينقطع في كل ربع
ايضا لبعده ومن حلف لا يشرب ببيد الحو المسكر من ما العنب ولو مطبوخا لم الصالحين
يسمونه شارب حمر ولو نوي المسكر حثت بكل مسكر ولو حلف لا يشرب شرا باحت شربا
والنبيذ وكذا بالمشي عندنا اقتصارنا فقاعا لا يشرب الخمر والسمن والزيت والعسل وقيل
لا تحت بالماء وهو الظاهر لان العرف اسم الشراب لغير الماء وحثت شربا للمنيق وفروا ببيع
على الخمر من الحبوب حلف لا يشرب بغير اذن فلان فاعطاه فلان ولم ياذن لمسا في
الخلاصه معي ان تحت وهذا دليل الرعي وليس ياذن ولو حلف لا يشرب خمر اخرجهما
بغير حبسها كالاستمارة ونحوه بغير ما غالب وانما تعرف الغلبة باللون والطعم فتغير

العالمين منما كذا روي عن ابي يوسف في النوادر فيها اذا حلف لا يشرب لبنا فصب عليه الماء وشربه
محتسب وان كان اللون لون اللبن ووجد طعمه وان كان لون الماء لا يحتسب ومن فحده تعذر الغلبة
من حيث الغلبة والكثرة بالاجرا وان كانا سواحتا استخسانا واما اذا خلط بحنسه بان حلف
على لبن بقره فخلطه بلبن بقره اخري فعند ابي يوسف هو كالحسنين يعني القالب وعند محمد
محتسب بخل حال لان الحسن عند لا يغلب الحسن بل يتكثر بحنسه وهذا الخلاف فيما عرج بالمرح
اما فيما لا عرج كالدهن تحت بالانفاق اذا عقد عليه على الدهن **قوله** ومن قال ان لم اشرب
الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامرته طالق وليس في الكوز ما لم تحت فان كان فيه ما فاهر
قبل الليل لم تحت وهذا عند ابي حنيفة ومحمد سوا علم وقت الحلف ان فيه ما او لم يعلم وقال
ابو يوسف رحمه الله تحت في ذلك كله اذا مضى اليوم وعلى هذا الخلاف اذا كان اليمين بالله تعالى
وامسكه اي اصل هذا الخلاف الخلاف في ان تصور البر شرط لان عقد اليمين المطلقة على الموت
ولما اليمين المقيدة بالموت عند ابي وقت وجوب البر وهو قول مالك وجهه عند الساقية
وعند ابي يوسف لا شرط تصور البر في انعقاد اليمين المطلقة ولا لبقا المقيدة وهو وجوب
اخر للثاقبة ومما اتى على الخلاف ولو حلف ليقفل زيدا اليوم فأت زيدا قبل مضي اليوم
لا تحت عندها وحسب عند ابي يوسف لا لها تبقى ومحتسب في اخر جزئه من اليوم وكذا لو حلف ليقفله
وهو ميت والخالف جاهد بموته لا تحت عندها خلافا له واما شرط جهله بموته عندها لانه
لو كان عالما بموته انعقدت وحسب بالانفاق لان اليمين انعقدت على ازالة حيوة يحدتها الله تعالى
منه بخلاف ما اذا لم يكن عالما بموته عقدتها على حياته القايمة في طنه والواقع اتفاقا وهاهنا كان
الرعي متصورا كسكته الكوز فانه وان امكن احداث الله تعالى لما فيه لكنه ما اخرج غير المحلوف
عليه فان الحلف كان على الماء الطين فيه حال الحلف ولا كما فيه اذا ذكر فلهذا لا انعقد عندها
وكذا اذا حلف لياكل هذا الرعي اليوم فاكل قبل الليل او ليقفله فلان ناديه عند اولان
فدما ولا علم له او مات احداهما قبل مضي الفدا او قضاه قبله او اراه فلان قبله لم ينعقد
عندها وان انعقدت عند ابي يوسف وكذا لو قال لزيد ان رابت عمرك فم اهلك فبعد يجره
مع زيد فسكت ولم يقبل شيئا او قال هو عمر ولا ينعقد عندها لغوات الاعلام فلم يبر اليمين
يعنى لبا اليمين وفوات المعقود عليه وكذا اذا حلف لا يعطيه حتى ياد فلان فأت فلان بغير اعطائه
لم تحت خلافا له وكذا البضيرة او ليكنه وجه قولها ان اليمين انما انعقد للرجل او شعرا او
لاظهار معنى الصدق فكان محلها خبرا مكن فيه البر فاذا لم تكن فأت محلها ولا انعقاد الا في
واذا لم ينعقد فلا تحت ولا في يوسف انه امكن اعتبارها منعقده للبر على وجه يظهر في الحلف

وهو القادر

وهو القادرة كما قلنا في الحلف على من السما او ليقبل هذا الحجر ذهبا حيث تنعقد مع استحالته
عادة ثم تحت في الحالة من تصور الاصل ليعقد في حق الحلف لانه فرع الاصل منعقدا ولا في
حقه منعقد الا في الحلف للعجز الظاهر ولذا لم منعقد العوس موجه للكفارة حيث كان البر
مستحيلا فيها ولو كانت اليمين مطلقة عن الوقت بان لم يذكر اليوم ففي الوجه الاول وهو
ما اذا لم تكن في الكوز ما لا تحت عندها لعدم انعقادها لعدم تصور البر وعند ابي يوسف
محتسب للحال وفي الوجه الثاني وهو ما اذا كان فيه ما فاهر لم تحت في قوله جميعا **قوله**
ما ابو يوسف فرق كما سئل عنها اربع صور صوران في المقيدة باليوم او وقت اخر جمعة او شهر
وهان يكون في الكوز ما وقت الحلف وان لا يكون وصورتان في المطلقة عندها هاتان ايضا
في المقيدة ولا ما لا ينعقد عندها لعدم تصور البر فلا يصور الحنث وينعقد عنده ومحتسب
للحال للعجز الدائم عن البر من وقت الحلف الى الموت وفي المقيدة مع وجود المانع عقده
فاذا اهرى قبل اخر الوقت بطلت عندها لان انعقادها ثم طرأ العجز عن الفل قبل اخر
المدة لغوات شرط بقاها وهو تصور البر حال البقاء الى اخر الوقت وعنده ما اخر الحنث
الى اخر جزئه من الوقت هناك تحت وفي المطلقة ولا ما لا منعقد عندها وعنده منعقد
ومحتسب للعجز الحالي الذي لا رجي زواله وفي المطلقة وفيه ما ينعقد اتفاقا لان مكان
البر عندها اذا اربق تحت اتفاقا اما عند ابي يوسف فبشرط اولي ما قبله واما عند
فلان تصور البر ليس شرطا في المطلقة الا لان انعقادها فقط وقد وجد حال الانعقاد
وجود المانع حال الحلف فقد فرق ابو يوسف بين المقيدة فاجب الحنث مطلقا اخر الوقت
وبين المطلقة اذا كان المانع موجودا حال الحلف فاجب الحنث حال ازالته فاذا لم يكن
موجودا فالحنث بعد فرائعه من اليمين والفرق ان الماتت للتوسعة على نفسه في الفعل
فلا ينعين الفعل عليه الا في اخر جزئه من الوقت وان كان التاخير لا يوجب له فايده فيما اذا
لم يكن ما وقت الحلف اللعظما اوجب انعقاد اليمين في حق الفعل مضيقا متعينا الا في
اخر جزئه منه فلا تحت قبله وكذا اذا كان فيه ما فصب لهذا بعينه بخلاف المطلقة ولا
ما فانه لا فايده في تاخير الحنث وان كانت اليمين المطلقة لا يقع الحنث فيها الا بموت الخالف
او المحلوف عليه في مثل حلفه على ضربه او طلاقها فان ذلك اذا كان البر مرجوا ولا
رجاله هنا وفيما اذا كان المانع موجودا لا ثبت هذا الياس الا عند ازالة راقه فحتسب اذا
واكرهها ايضا محتاجان الى الفرق لانه لا تحت عندها اذا ذكر الموت فاهر بقوله
اخره واذا لم يذكر فاهر لم تحت والفرق ان الوقت اذا ذكر كان البر واجبا عليه في الجبر الاخير

قلنا لا بد

الى اخره

وعنده المخلوف عليه فابتدأ فانه حلف اذ ذاك ليترين ما في الكوز اليوم وعلمت هذا
ان استراطهما بقا التصور لبقا اليمين الموقته هو في المعنى استراط التصور لا بعقاد اليمين
المطلقة بخلاف ما اذا لم يذكر الوقت فان البر واجب عليه في الحال فاذا فات المخلوف عليه
حنث ولما لم يفتقر الى حنث وحوب البر في المطلقة في الحال ان كان معني تعينه حتى يحنث في باقي
الحال فلا شك انه ليس كذلك وان كان معني الوحوب الموسع الى الموت يحنث في آخر حنث
الحياة فالموقته كذلك لانه لا يحنث الا في آخر جزاء الموت في الموقته وذكركه في الجزاء غير
جزء من الحياة فلا يبيد شي بطل اليمين عند آخر جزاء الموت في الموقته ولم يبطل عند آخر جزاء
من الحياة في المطلقة ومن ثواب هذه الخلافة ما لو قال رجل لامرأته ان لم يهي لي صداقك
اليوم فانت طالق وقال ابوها ان وهبت له صداقك فامك طالق فحمله عدم حنثها ان
تتري منه مهرها ثم باحلفوا فادفعته فاذا مضى اليوم لم يحنث ابوها لانها لم تهب صداقها
وكما الزوج لانها عجزت عن الحنث عند العروبة لان الصداق سقط عن الزوج بالبيع اذا
ارادت عود الصداق ردت به بخيار الروية **قوله** ومن حلف لصعود السما او لنقل هذا
المجرد هيا انعقدت عليه وحنث عقيبها يعني اذا حلف مطلقا كما هي في الكتاب اما اذا وقت المهر
فقال لصعود غدا المرحمت حتى معني ذلك الوقت حتى لو مات قبله لا كفارة عليه اذ لا يحنث
وقد لا يحنث اصلا لانه يستحيل عادة فيجعل كالمستحيل حقيقة كما الكوز فلا تنعقد ولنا ان صعود
السما ممكن ولنا صعوده الملايكة وبعض الانبياء وكذا تحويل المجردين هيا تحويل الله خلقه صفة
المجربة والابن صفة الذهبية بنا على ان الجوهر طهرها نجاسة ستوبه في قول الصفات
او باعدام الاجزاء المجربة وابدائها باجزاء هية فالتحويل في الاول المظهر وهو ممكن عند
المتكبر على ما هو الحق وكرامات الاوليا فان البر متصورا فتعقد اليمين موجبة لحنثه وهو
اللقاؤه للجهنم التائب عادة فلا رخص زواله وصار كما اذا مات الخائف فانه يحنث في آخر جزاء
كما لما مع احتمال اعادة الحياة فيه مثبت معه احتمال ان يفعل المخلوف عليه ولكن لم يحنث ذلك
الاحتمال لخلاف العادة حكم بالحنث اجماعا بخلاف سلب الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز
ما فيه لا يمكن ولا يعلق العذرة به فكذلك لا يحنث لخطا الخلاق انه الحق المستحيل عادة بالمستحيل
حقيقه ونحن نمنعه وكل ما وقع في هذه المسائل من لفظ متصور فحنثه ممكن وليس بعناء متوقفا
منه ما الله سبحانه وبما في العلم **قوله** ومن حلف على ان لا يمشي في كذا الا في كذا الى امر
من الكلام كاللا والساكني وتوايها شرح في الكلام اذ لا بد من وقوعه لان الانسان لا بد من
ان يمشي ما في نفسه الى غيره لتحصيل مقاصده وهذا الكلام الا هم من خصوصيات العتق والطلاق

العمري

غيرها لتقدم الاعم على الخصوصيات **قوله** ومن حلف ان يكلم فلانا بكلمة وهو حنث يسمع كلامه
لعروب مكانه منه الا انه نائم حنث لانه قد علم وصل الى سمعه الا انه لم يفهم لوقته فصار كما
اذا ناداه وهو حنث يسمع لكنه لم يفهم لتخالفه اي لغفلته فانه حنث وهذا لان العلم بوصول
صوته الى صاحبه غير ثابت فادير على مظنة ذلك بحكم به وهو كونه حنث لو كان مصغيا لما
سمع ولهذا لو كان اصم حنث وفي بعض روايات المبسوط شرط ان يوقظه فانه قال في بعضها
فناداه او ابنته وفي بعضها فناداه وايضا قال واخاره مشا حنثا لانه اذا لم يفتبه
بكلامه صار كما اذا ناداه من بعيد جدا بحيث لا يسمع صوته فضلا عن ان يسمع حروفه وفي ذلك
يكون لا غيا لا مكلا ناداه وصار كما لو كان ميتا لا يحنث بكلامه بخلاف الاصم لانه يصح ان يقال
كله اذا كان حنث لولا انهم سمع لا يقال في الميت كذلك لولا الموت سمح لانا بقوله عينية لا تعقد
الا على الحي لان المعارف هو الكلام بعد ان الغرض من الحلف على تركه الكلام اظهار المقاطعة
ودلا على حنث في الميت والبعيد الذي لا شعور له بناداه وكلامه لكن ما ذكر محمد في السير الكبير
اذا نادى المسلم اهل الحرب بالامان من موضع يسمعون صوته الا انهم لا يسمعون لشغلهم بالحرب
هو امان قال السرخسي تبين ان العجم في سلبه الامان الحنث وان لم يوقظه امري وقد فرق
على هذه الرواية بان الامان محتاط في اثباته وقيل حكم فيها بالخلاف فعنده حنث لانه يجعل
النائم كالمستيقظ وعندها لا يحنث والمراد بما نسب اليه ما ذكر في باب التيمم ان الميم اذا سجد
وهو نائم على ما ولا علم له به ينقض تيممه وقد تقدم هناك ما فيها من الاستبعاد والتمسح فانه لو كان
مستيقظا حقيقه والي جانبه خفية ما لا يول بها لا يفتقر ذلك بالنائم حتى حمله بعضهم على التامس
واضيف الى هذه مسائل يزيد على عشرين يجعل فيها التامس كالمستيقظ في الذخيرة لا يحنث حتى يحمله كلام
سائرنا بعد اليمين منقطع عنها لا متصل فلو قال موصولا ان كل من فانت طالق فاذ هي واخر حنث
او قومي او شتمها او زجرها مستقلا لا يحنث لان هذا من عام الكلام الاول فلا يكون مراد باليمين
الا ان يريد به كلاما مستقلا وهو وجه لا محذور الثاني رحمه الله وقال الثاني في وجهه انه في الاظهر
واحد وما لك وفي المسعى لو قال فاذ هي واذ هي لا تطلق ولو قال اذ هي طلقت لانه منقطع عن
اليمين واما ما في نوادر من سماعة عن محمد بن ابي الايام او عدا حنث لانه كلمة اليوم بقوله او عدا
ولا شك في عدم حنثه لانه كلام واحد فانه اذا اراد ان يحلف على احد الامر من لا يقال الا كذلك
هذا اذا قال لا خزان امتك كلام تعدي حرقا لتقياسه كل على الاخر معا لا يحنث واحملت عينية
لعدم تصور ان كلمة بعد ذلك ابتداء ولو قال لها ان ابتداء لك الكلام وقالت هي له كذلك لا يحنث اذا
كلمها لانه لم يبتدئ لها ولا يحنث بعد ذلك لعدم تصور ابتداءها ولو حلف لا يكلم فلانا بكلمة وهو حنث

تمهيد

حنت الان لا يعصده فيصدق ديانته لا قضا وعند ما لآل الشافعي رحمهما الله قصا ايضا
اما قال السلام عليكم الا على واحد صدق قضا عندنا ولو سلم من الصلاة فان كان اما
فيل ان كان المحلوف عليه عن عيئه لا يحنت وان كان من يباريه حنت لان الاولى واقعه في
الصلاة فلا يحنت به بخلاف الثانيه وقيل لا يحنت بها لانها في الصلاة من وجه وكذا
عن محمد لا يحنت بهما وهو الصحيح والاصح ما في الشافعي انه يحنت الا ان يكون غيره وفي
شرح القدوري فيما اذا كان اما ما يحنت اما اذا نواه وان كان مقيدا فلي ذلك التفصيل
عندها وعند محمد لا يحنت مطا قان سلام الامام يخرج المعدي عن الصلاة عده خلافا
لها وبه قال مالك ولو دق عليه الباب فقال من حنت وقال ابو الليث لوقال بالفارسيه
كيسه لا يحنت ولو قال كي تو حنت وبه اخذ وهو المختار ولو ناداه المحلوف عليه فقال ليس
اولي حنت ولو كلف الحالف بسلام لم يفهمه المحلوف عليه ففيه اختلاف الرواين ولو اراد
ان يامر به شي وقد مر المحلوف عليه يا حيا بيط اسبح افعل كربت وكبت فسمعه المحلوف عليه
لا يحنت قاله في الاخيره ولو حلف لا يتكلم فنادى امرانه شيا وقال ها حنت ولو جاءه كافر
يريد الاسلام فبين صفة الاسلام سمعاه ولا يوجه اليه لم يحنت وفي المحيط لوسيع الحاله
لمحلوف عليه للسهو او فتح عليه القراة وهو مقيد لم يحنت وخارج الصلاة يحنت ولو كبت اليه
قبا او ارسل رسول لا يحنت لانه لا يسمى كلاما عرفا خلافا لما لآل واحد رحمهما الله فاستدلهم
بقوله تعالى وحانا لبشر ان تكلم الله الا وحيا الي قوله او يرسل رسولا اجيب عنه بان
الايمان على العرف واعلم ان الكلام لا يكون الا باللسان فلا يكون بالاشارة ولا الكتابه والامار
والامرار والاشارة تكون بالكتابة لا بالاشارة والايما والاطهار والافشا والاعلام يكون
بالاشارة ايضا فان نوي في ذلك كله اي في الاطهار والافشا والاعلام والاشارة كونه
بالعلام والكتابة دون الاشارة دين بها بينه وبين الله تعالى ولو حلف لا يحنت الا ان
يشأه وكذا لا يحل يقتصر على المشأه ولو قال لا ابشره فكتب اليه حنت وفي قوله انه اجبر
ان فلانا قدم ونحوه حنت بالصدق والذب ولو قال بقدمه ونحوه فعلى الصدق خاصه
وكذا ان اعطيتي وكذا البشارة ومثله ان كبت الي ان فلانا قدم فكتب قبل قدمه فوصل اليه
الكتاب حنت سواء وصل اليه قبل قدمه او بعده بخلاف ان كبت الي بقدمه لم يحنت كحق حتى
يكتب بقدمه الواقع وذكره شارح من محمد سالي هارون الرشيد عن حلف لا كبت الي فلان
فامر من يكتب اليه بايما او اشارة هل يحنت فقلت نعم يا امير المؤمنين اذا كان مثلك قال الشافعي
وهذا صحيح عن السلطان لا يكتب بنفسه وانما يامر به ومن عاد لهم الامر بالايما والاشارة ولو

فقال

لو حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر فيه حتى فهمه لا يحنت عند ابي يوسف ويحنت عند محمد لان
المقصود بالوقوف على ما فيه لا عين التلفظ به ولو حلف لا يقرأ فلانا لم يحنت بسلام احدهما
الا ان يوي كلامهما فحنت بسلام احدهما وعليه القوي وان ذكر خلافة في بعض المواضع
قوله ابو من حلف لا يكلمه الا باذنه فاذا ناله ولم يعلم حتى كلمه حنت لان الاذن مشتق من
الاذان اي بالاسفاق الكبير او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يحق الا بالسمع قال
المصنف وقال ابو يوسف لا يحنت وهذه روايه عنه كما ذكره الا قطع في مزجه حيث قال
ظاهر قوله لا يحنت وعن ابي يوسف يحنت ووجه هذه الروايه عنه ان الاذن هو الاطلاق
فانه يتم بالاذن كالرضي فانه لو حلف لا يكلمه الا برضى فلان فرضي ولم يعلم الحالف حتى كلمه
لا يحنت اجاب المصنف بان الرضى من عمل القلب ولا كذلك الاذن نعم هو يتضمن الرضى ظاهرا
لكن معناه الاعلام بالرضي فلا يتحقق بمجرد الرضى وما قد نوقض به من انه ذكر في التمهيد
الصغري اذا اذن المولي لعبده والعبد لا يعلم بيمين الاذن حتى اذا علم بصير ما دنا فح
بانه يدل على نقض مقصود المورد لانه على عدم الاذن قبل العلم حيث قال حتى اذا
علم صا وما دنا فعرف انه ليس له قبل العلم حكم الاذن يدل عليه ما في الشافعي في قسم الميسر
اذن لعبده فلم يعلم به احد من الناس فصرفت العبد ثم علم باذنه لم يحضره غايه ما فيه
ان الاذن ثبت موقوف على العلم فصرفت تكلف جوابه وقوله على ما مر يعني ما تقدم انفا من
قوله لان الاذن مشتق من الاذان الي اخره **قوله** وان حلف لا يكلمه شهر الهواي ابتداء الشهر
من حين حلف لان دلاله حاله وهو غيبه الباعث على الحلف بوجوب ترك الكلام من الان
ومطيره اذا اجره شهر الا ان العقود تراه لدفع الحاجة القايه في الحال ظاهرا فكان ابتداءه
من وقت العقد ولانه لو لم يعتبر من الحال فقد العقد لحاله المدة لجها له ابتداءها وكذا
اجال الديون واما الاجل في قوله كفلت لك بنفسه الي شهر اختلف في انها بيان ابتداء
المدة او لانتهاها فعن ابي يوسف لانتهاها المطالبه فلا يلزم باحضاره بعد الشهر والحقا
باجال الديون تحللها بيان ابتداءها فلا يلزم باحضاره قبل الشهر وهو احسن لان
الاجل في مثله للترفيه بخلاف ما لو قال والله لا صوم شهر فانه نكرة في الاثبات فاغاب
شهر اشابع بعينه الحالف ولا موجب لصرفه الي الحال واما قول المصنف لو لم يذكر الشهر
تايد مكان ذكر الشهر لا يخرج ما وراءه ففي ما لي عنيه داخله لا بد لانه حاله مظاهره انه
وجمرا حيث لم يعطف قوله على لانه حاله بالواو ومن الشارحين من قرره من وجهين
لان دلاله الحال وحدها مستقل بصرف الابتداء الي ما يلي الحلف كما ذكرنا وما قبله ووجه

وفلان

اخر وهو انه لو اطلق ما بداهه نكوه في النفي يعني مصدر ذلك الفعل فاذا خرج ما والمدة في
الشهر متصلا بالاحباب ولا يحق ان ذكر الشهر لانه لا له سوى على بقدر المدة الخاصة
ثم المراد عليه منتف بالاصل لا بد لانه على النفي ولو فرض له دلالة على نفي الزايد عليه لم يلزم
كون ذلك الزايد هو ما يلي شهر ابتداءه من الحال فلما جعل المصنف قوله علا بانه حاله
هو المعين لا يتبدلها فكان وجه واحد الا انك علمت من تقريرنا ان لا حاجة الي ما قدمه من لزوم
التأيد والاعراج اما ما فرغ على استقلال الاعراج مما ذكره التمرناشي من قوله ان تركت الصور
شهر او كلامه شهر اثنان شهر من حين حلف لان ترك الصور والكل مطلقا بناه واللا بد
فذكر الوقت لاخراج ما واه وكذا ان لم اسأكنه فالحال شكل بل لو ترك الصور شهرا في عمره حيث
وان لم تركه متصلا بالحلف وهو يحتمل اللفظ ما لم يوجبه نعم ان كان في مثله عرف بغيره في الوصل
بالحلف والافلام **قوله** ولو حلف لا ينكح فقرأ القرآن في الصلاة لا تحت وان قرأ في غير الصلاة
وعلى هذا السبب والهيليل والكبير اذا فعله في الصلاة لا تحت وخارجها تحت وهذا جواب
الاستحسان وفي القياس تحت فيها وهو قول الشافعي رحمه الله لانه اي القرآن والذكر كلام حقيق
ولنا انه في الصلاة ليس كلام عرفا ولا شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يحدث عن امره ما
يشاوان مما حدث ان لا ينكح في الصلاة متفق عليه واما الحديث الذي ذكره المصنف من قوله
صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا هذه لا يجمع فيها شئ من كلام الناس فقبل عليه انه انما نفي عن كلام
الناس فلا يسلم ان كلام مطلقا وهذا التفصيل جواب ظاهر المذهب ولما كان سبي الامان على
العرف وفي العرف الماخرا لاسي السبب والقران ايضا وما بعده كلاما حتى انه يقال لمن سب طول
يومه او قرأ سكر البهر سكره احتار المشايخ انه لا تحت ايضا بجميع ذلك خارج الصلاة واحتار للفقهاء
من غير تفصيل من عقد الامان بالعربية والفارسية وما ذكر في بعض المواضع من انه لو قال كلما تكلم
بكلام حسن فالت طالق فقالت سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر طلقت واحدة ولو
قالت بلا عطف سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله الله اكبر طلقت ثلاثا لانه كلام متوحد لا يستنفذ
كل خلاف المعطوف لانه كلام واحد قد دفع بان الكلام في مطلقا الظاهر عرفا لا فيما قد يقيد املا
واما الشرع فانه تحت به لانه كلام متوحد وفي الحديث اصدق قلبه ما لها شاعر كله لبيد وعرف
ما تقدمه انه لا تحت بالكتابة والاباء ونحوه **قوله** ولو قال يوم اعظم فلانا فامرته طالق فهو على
الليل والنهار فان كلمة ليل او نهار احث ثم قال المصنف في وجهه لان اسم اليوم اذا قرأ بعزل
لا يعتمد راد به مطلقا الوقت قال الله تعالى ومن يومهم يوم بدره ولا فرق بين التولية ليل او
نهار او الظلم لا يعتمد قبل في وجهه لانه عمر من لا يقبل الاستعداد لا يتجدد الامثال انما لضرب

الكل

والجلوس والسفر والركوب ونحو ذلك وكذا عند الموافقة صوغ ومعنى الظلم الثاني يفيد
معنى غير مفاد الاول فليس متلا وما قيل الظلم منوع الى خير واستخبار وامر ولا يحمل
على الظلم المطلق انه ممتد فقد يقال ولا يحمل عليه مطلقا انه غير ممتد اذ كل نوع منه على هذا
ممتد على ان اسم الظلم ليس الا لافظا مفيدة معنى كذا كما كان في محقق المماثلة سواء كان المفاد
من نوع الاول او لا وبه سند في القولان وكذا قال الشيخ عبد العزيز الصحيح ان يقال الطلاق
ما لا يعتمد ان الظلم مما يعتمد في كونه يوما ولا ان اعتبار المظروف او في اعتبار المضاف اليه
كما في قوله امرك بيدك يوم بغيره فلان وقد تقدم بحقق هذا الاصل في الطلاق واحدا
باعتبارهم فيه وان الاول في الاعتبار العامل المعبر واقفا فيه عند تحقق معنى ما اضيف اليه
الطرف وعدمه لجعل اليوم مطلقا الوقت وعدمه لانه هو المقصود الاصل في خلاف ما اضيف
اليه لانه ليس مقصودا الا لتعيين ما يتحقق فيه ما قصد الي اثبات معناه بالقصد الاول
واستشكل ما لو قال والله اعلم فلانا اليوم ولا غدا ولا بعد غد فكله ليل لا تحت لان الليل
يدخل وكذا لو قال في كل يوم لم يدخل الليل ذكر ذلك في التمهيد وبه قال الشافعي وهذا البرد
على ما هو المختار من اعتبار المقصود من الترتيب كما ذكرنا بل على ما ذكر المصنف وجوابه ان
المصنف المراد باليوم فيه النهار في المسئلة الاولى بدلا له اعاده حرف النفي عند ذكر الغد واللا
لم يكن لذكره فائدة حتى لو قال لا اكله اليوم وغدا وبعد غد تدخل الليلة وبه قال الشافعي
وهو كقوله ثلاثة ايام وفي المسئلة الثانية ذكر كلمة في كل يوم للتجدد الظاهر على ما عرف في
استطال في كل يوم تطلق ثلاثا في ثلاثة ايام ولو قال كل يوم بطلق واحدة ولا يتحقق التجدد
لو اراد باليوم مطلقا الوقت **قوله** وان عبي النهار خاصة اي بلفظ اليوم من اي صدق في
القضا لانه مستعمل فيه لانه حقيقة مستعمل كقوله يفضل القاض وان كان فيه حقيقة على نفسه
او هو ستر له من النهار ومطلق الوقت وعن اب يوسف لا يدن في القضا لانه خلاف المعارف
فكان خلاف الظاهر فلا يصدق في القضا **قوله** ولو قال ليلة اعظم فلانا فهو على الليل خاصة لانه
حقيقة في سواده كالنهار للبيان خاصة وما جا استعماله في مطلق الوقت كما في لفظ اليوم
واورد عليه قول القائل وكما حسينا كل ايضا حجة ليا في لا فينا جدا ما وخيرا
سقيناهم كاس شقيا غلها وكلمهم كما نوا على الموت اصبراء والمراد مطلق الوقت فان
الحرب لم يكن ليل احباب شمل لايمة بان المذكور الليالي بصيغة الجمع وذكر احد العددين من عظم
ما ياراه من الاخر ولا كذلك المفرد يعنى ذكر الليالي منظر النهار التي يارها كما ان ذكر الياوم
منظر الليالي التي يارها قال تعالى ان لانظم الناس ثلاثة ايام وفي اية اخرى ثلاث ليايل

والقصة واحدة وليس الكلام الا في المهر فان ذكر الليلة لا يستبعد اليوم ولا بالقلب ونظر
فيه بعضهم بالمهر بمعنى ان الشاغر قصد ان الملاقاة كانت مستوعبة لليل في تتبعها اياما
والمعارف في مثل هذا الكلام انه انما يقصد به الوقت لا الجمع من الايام والليل في ليس هو الذي
فان الواقع قد يكون ان الحرب دامت شهر اياما وليا لها وهذا اكثر الوقوع فارد ان يحبر الواقع
فغيره بما يقدره ولا دخل لذلك في خصوص عرف **قول** ولو قال ان طلت فلانا الا ان تقدم فلان
او قال حتى تقدم فلان او الا ان يادن فلان فامرته طالت فكله قبل التقدم والاذن حيث
ولو طله بعد التقدم والاذن لم تحت لانه غاية اي كان التقدم والاذن غاية لعدم الكلام
لما قدما ان فعل الشرط المتيقن في الميم يكون المنع منه فيكون في معنى المنع به وبالقلب فله
ان كلمة حتى تقدم بمعنى لا اكمله حتى تقدم وان وقع خلاف ذلك فامرته طالت واذا كان غاية لعدم
الكلام فالميم معقودة على الكلام حال عدم الاذن فيبقى الميم ما بقي عدم الاذن الواقع غايه
فيقع الحث بالكلام حال عدمه وينتهي بعد الغايه لا فاما مقبده به فلا تحت بالكلام بعد مجيئه
اما ان حتى غايه فظاهر واما ان الا ان غايه فلان به ينتهي منع الكلام فثابت الغايه اذ كانت
غايه لمنعه فاطلق عليها اسمها وشكك **قوله** تعالى لا يزال بها امر الذي يوارس في قلوبهم الا
ان ينطق قلوبهم والي موطنه وقبل هي استثناء على حالها وفيه شيء وهو ان تقدم الاستثناء فيها انما
يكون من الاوقات والاحوال على معنى امرته طالت في جميع الاوقات والاحوال الا ان تقدم
فلان او اذنه والاحال قدومه او اذنه بقدر مضاف الى المصدر والمنسبك من ان تقدم وان يادن
فان تقدم الا ان يادن الا اذنه وهو سلو من تعيد الكلام بوقت الاذن والتقدم فيقتضي
انه لو طله بعد التقدم والاذن حيث لانه لم يخرج من اوقات وقوع الطلاق الا ذلك الوقت
وهو غير الواقع ثم اورد ان الا ان شرط لا غايه لانه شرط في قوله امرته طالت الا ان تقدم زيد
فان المعنى ان لم تقدم زيد واجيب بانها انما يكون للغايه فيما تحت التانيه والطلاق مما لا احتمال
بمعنى يكون فيه للشرط اسهي وهذا يويد ما تقدم من ان الكلام ما عتد لانه الشرط هنا خلاف
ما ذكر المصنف ولما كان مظهره ان يعترض بان الشرط وهو الا ان تقدم مثبت بالمفهوم من التقدم
شرط الطلاق لا عدمه وجهه شارح اخر فقال وانما جعل على ان لم تقدم في سلم الطلاق لا على
ان قدم لانه جعل التقدم رافعا للطلاق فيكون التقدم معلقا على الوقوع وتحقيقه ان معنى الركب
وقوع الطلاق من الحال استمرار الى قدومه فلان فيرفع يكون قدومه معلقا على الوقوع قبله والمختار
من ذلك ان الطلاق يقع حال قدومه فلان وهو المعبر عنه بقولنا ان لم تقدم بحيث لم يمكن ارتفاعه
بعد وقوعه بالتقدم وما يمكن وقوعه عند عدم التقدم واعتبر المحرر لجعل عدم التقدم شرطا

وهو ما

وهو حاصل ان طالت ان لم تقدم فلا يقع الطلاق الا ان يموت فلان قبل ان تقدم او اذك
لانه مطلق لقوله ان لم اطلق فانت طالق قال ناج الشريعة ومهما امكن المصير الى هذا الجاز
بمعنى الغايه لا يصار الى ذلك الجاز بمعنى الشرط لان في هذا اجرا المجاز في مجرد الاستثناء وفي
ذلك اجراوه في استثناء التقدم ولما جعل اسسا للتقدم مجازا عن استراط عدم التقدم واما
المجاز في الجزاء او في منه في المجموع **قوله** وان مات فلان سقطت الميم خلافا لابي يوسف كان
الممنوع منه كلام ينهي المنع منه بالاذن والتقدم ولم يبق الاذن ولا التقدم بعد موت من اليه
الاذن والتقدم متصور الوجود فلم يبق البر مقتورا الوجود وتقا تصور شرط لبقا للميم
الموقوفه عند اي حبيبه ومحمد علي مامر وهذه الميم موقوفه بوقوع الاذن والتقدم واذ بها
يمكن من البر اذ يمكن من الكلام بلا حث فيسقط بسقوط تصور البر وعند ابي يوسف المتصور
ليس بشرط فعند سقوط الغايه تنابذ الميم فاي وقت كله فيه حيث فان قبل لا سلم عدم تصور
البر موته لانه سبحانه قادر على اعادة فلان فيمكن ان تقدم ويادن فالحجاب ان الحياة المعادة
غير الحياة المحلوف على اذنه فيها وقدومه وهي الحياة القائمة حاله الخلف لان تلك عرض تلاشي
لا يمكن اعادة لها بعينها وان اعيدت الروح فان الحياة غير الروح لانه امر لا روح فيها له
روح **قوله** ومن خلف لا حكم عبد فلان ولم ينو عبدا له بعينه انما اراد من ينسب اليه بالعبودية
او امرأة فلان الى اخره اعلم انه اذا حلف على حران محل مضاف الى فلان لا حكم عبد فلان او رده
او صدقته او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب فرسه او لا يأكل من طعامه فلا شك ان
هذه الاضافه في الكل معبره لعين ما عقد الميم على هجره سواء كانت اضافه ملكا كعبده وداره
ودابته او اضافه نسبه اخري غير المملكه كوجهه وصديقه فالاضافه مطلقا لغير النسبه والنسبه
اهم من كونها نسبه ملكا او غيره فلا يصح جعل اضافه النسبه يقابل اضافه المملكه كما فعل المصنف وغيره
لانه لا يقابل من الاعم والاخصر الا ان يكون مخصوصا بمراد اصطلاحه وهو محل الجعل المذكور
للمصنف واذا كانت هذه الاضافه مطلقا للمعرب فيجوز ذلك اما ان يقرن به لفظ الاشارة كقوله
لا حكم عبده هذا او زوجته هذه او لا فعلي بقدر عدم الاشارة الظاهر ان الداعي في الميم
كما هيته في المضاف اليه والا لعرفه باسمه العلم اعقبه بالاضافه ان عرض اشترأ كرسلا لا
اعلم راشد اعبد فلان ليرسل الاشترأ كالعارض في اسم راشد او فلانة زوجة فلان كذا فلما
اقتصر على الاضافه ولم يذكر اسمه ولا اشار اليه كان الظاهر انه لمعنى في المضاف اليه وان احتمل ان
يحرر بغيره لانه ايضا كالزوج والصدوق فلا يمارا اليه بالاحتمال وحسب ما للميم سقطه على
محرر المضاف حال قيام الاضافه وقت الفصل فان كان بوجود وقت الميم ودائما الاضافه الى

وقت الفعل او العطف ثم وجدت بان باع وطلق ثم استرد او لم يكن وقت البيع فاستري
عبد مملوك حث وكذا لو لم يكن له زوجة فاستحدثت ووجهه يعني ان بحث في قول ابي حنيفة ولا
ارتفعت النسبة الثابتة التي عنها صحت الاضافة بان باع فلان عبده وداره وثوبه واثنته
وعادي صديقه وطلق زوجته فكل العبد والمرأة والصديق لا يثبتون وكذا اذا لم يكن الثوب او
دخل الدار او ركب الدابة لا يثبت لما قلنا ان اليمن انعقدت باعتبار النسبة القائمة وقت الفعل
والحال انما زاد عليه هذه الاصل على قول ابي حنيفة واما عند محمد فاليمين منعقدة في الملوكة
الاضافة القائمة وقت الفعل كما ذكرنا وفي اضافة النسبة على القائمة وقت البيع فتفرع على هذا
انه لو طلق زوجته وعادي صديقه واستحدثت زوجة وصديقاً فكل المستحدث لا يثبت ولو طلق المملوك
حث وهذا ما نقله المصنف من الزيادات ووجهه ما جوزه في اصل ابي حنيفة من انها يصدقان
بالهجر لا نفسها لا لغيرها فكانت الاضافة بمجرد تعريف الذات المجهولة فلا يشترط دوامها او
وجودها وقت الفعل فعلق الحكم اي الهجر بعينه كما في الاشارة فانه اذا قال زوجة فلان هذه
ما اضافته اضافة نسبة فالانفاق انه بحث كلامه بعد انقطاعها كما سيذكر وجه المذكور في الجامع
لا في حنيفة ما تقدم ايمانا من ان الظاهر ان الهجر للمضاف اليه بما ذكرنا من الوجه واقل ما في الباب جواز
كون هجره لنفسه وان يكون للمضاف اليه وعلى الاول بحث وعلى الثاني لا فلا يثبت بالشك فظهر
ان ما ذكره في النهاية وغيره من قوله الاصل في حفس هذه المسائل انه متى عقدت عليه على فعل في محله
منسوب الي الغير بالملك يراعي للثبوت وجود النسبة وقت وجود الفعل المحلوف عليه ولا يعتبر بالنسبة
وقت اليمن اذ لم يوجد وقت الفعل وان كان منسوباً الي الغير لا بالملك يراعي وجود النسبة وقت اليمن
ولا يعتبر بها وقت الفعل ثم وجه الفرق بان في اضافة المملوك المحلوف عليه اليمن معنى في المال لان هذه
الاشياء لا تعادي لغيرها وفي اضافة النسبة معنى فمهم لان الذي تصور منهم واستشكل بان العبد يمتد
منه الذي احبب بان ابن جماعة ذكر في نوادره انه بحث عند ابي حنيفة رحمه الله هذه اوجه الظاهر
العبد ساقط الاعتبار عند الاحرار فانه يباع في الاسواق كالحمار فظاهره ان كان منه اذى
انما يقصد هجران سيده لغيره ولا يثبت ان احدى هذه الاصل لا يبيع المملوك فقط فاطلا في جعله
اصلاً لهذه المسائل ليس يباع لان الاصل عليه يومه الانفاق عليه او انه الاصل لصاحب المذهب هذا
وروي ان هشاماً اخبر ان محمد ارجع الي قول ابي حنيفة وقال لا يثبت هذا اذا لم يعينه لم يذكر الاشارة
فاما ان يعينه فذكر الاشارة بان قال عبد فلان هذا اوداره هذه او امراته هذه او صديقه هذه افباع
العبد الدار وطلق وعادي مملوكه دخل لم يثبت في المملوك من العبد الدار وحث في غيره من المراء
والصديق عند ابي حنيفة واي يوسف وعند محمد وزفر يثبت في الكل وهو قول الثاني وما لا يثبت

لان الاضافة

لان الاضافة في الكل للتعريف كما قدمنا والاشارة الملع منها فيه لكونها ما طعه المملوك بخلاف
للعريف الاخر فلو لم اعتبارها وسقوط الاخرى واذا اعتبرت انعقدت اليمن على حضور
العين بل من الحث بترك هجرها بعد الاضافة كما قبله وهما يقولان ان هجران المضاف اذا كان
ملوكاً ليس له ان يسقط اعتباره فقيد يبقا النسبة مع الاشارة وعدمها بخلاف غير المملوك
فانه لما كان ما يعادي لنفسه كما يعادي لغيره فعند عدم الاشارة استوي الحال فلا يثبت بالشك
ومع زيادته الاشارة ترجح كون هجره لغيره لغيره نفسه فلا يثبت الحث بدوام الاضافة لان كون الداعي
الي اليمن معنى في المضاف اليه في غير المملوك غير ظاهر لعدم اليمن اي لانه لم يبين بخلاف ما تقدم
وهو اضافته المملوك لان الداعي كما يجوز كونه معنى في المضاف اليه يجوز كونه نفس المضاف حيث كان
صالحاً لان يعادي لنفسه لانه حر متعين اذ لا يعادي المملوك لنفسه وقوله لغت الاضافة ممنوع
وانما يلزم لو لم يكن لها فائدة اخرى لكن الواقع ان لها فائدة وهي فائدة ان الهجران منوط بنسبته الي
المضاف اليه لفيض منه فيعتبر كل منهما لقائده وقد رجع من العرف قول محمد وزفر بان العبد
وان كان ساقط المزل قد يقصد بالهجران والحالف لو اراد هجرانه لاجل سيده لم ينجح الي الاشارة
فلما اشار اليه بقوله هذا علم ان مراده قصده بالهجران قال وكذلك الدار وتلك العبد اظهر لظهور
محبة قصده بالهجران كما في المراء والصديق انتهى وما ذكرنا ان لكل فائدة فعايده الاشارة
الغريبة وفائدة الاضافة بيان مناط الهجر قد يدفع بان الاضافة تستقل بالقائدين فالحالف
ايضا يعرف الشخص المحلوف على هجره كما يقيد الاخر وحوايه ان الاشارة كالتقيد بالعرف يحصل
لها التحصن ايضا وهذا لا يحصل الاضافة وحدها فانه لو قال عبد فلان انعقدت علي كل عبد
له وفي قوله عبد فلان هذا لا يثبت كلام عبد اخر فلان وان كانت الاضافة تفيد ان سبب
هجر العبد بنسبته لسيدته لكن الحث في الايمان لا يثبت بالقياس بل بفعل من المحلوف عليه لو حلف
يعطين هذا العبد لفقيره لم يثبت اذ لم يعط غيره من الفقراء هذا الحلق اذ لم يكن فيه
اما لو نوى لا يدخلها ما دامت لفلان او لا يدخلها وان زالت الاضافة فعلى ما نوى لانه شديد
على نفسه في الثاني ونوى بحمل كلامه في الاول وروي شديد اعزاني يوسف في دار فلان
هذه انه بحث بعد زوال الاضافة وليس بشي وعنه ايضاً لا يثبت بالدار المحلوف ملكها بل الملك
لا يستحدث فيها عادة فالحالف اخر ما يباع واول ما يشتري عادة فيعبد اليمن بالقائمة في
ملكه وقت الحلف احبب بان العرف مشترك فان الدار قد يباع ويشترى مراراً فلا يصح
مقيداً وعنه ايضاً ان اليمن يقيد في الكل بالقيام في ملكه وقت الحلف رواه بشر عنه
قال اذا قال دار فلان لا يتناول ما استحدث ملكه بخلاف قوله دار فلان قوله دار

فلان تمام الكلام يذكر الاضافه والا كان محلا فلا بد من قيام الملك لفلان وقت عينه وفي
قوله دار الفلان الكلام تام بلا ذكر فلان فكان ذكر فلان تقييدا للمبين بما يكون مصافا
الي فلان وقت السكون ثم في الحلف لا سكر دار الفلان لا تحت سكني دار شركه بن فلان
وغیره وان قل نصيب غيره وفي بعض الشرح لا تزوج بنت فلان لا تحت بالبت الي تولد
بعد المين بالاجماع وهو مشكل فالحا اضافة نسبة فينبغي ان يتحقق على الموجوده حال الزوج
لاخره ان في التفاريف عن الي يوسف ان تزوجت بنت فلان وامته انه على الموجوده الحاد
قوله وان خلف لا يكر صاحب هذا الطيلسان فباعه صاحبه ثم كله حث بالاجماع ان هذه
الاضافه لا يحتمل الا التعريف كانه الانسان لا يعادي لمعنى الطيلسان فصار كما لو اشار اليه اي
الي صاحب الطيلسان بان قال لا اكل هذا الرجل فعلمت المين بعينه والطيلسان معرب
تيلسان ابدلوا المتألف من لباس العجم مدور اسود لحنه وسداه صوف **قوله** ولو خلف
ما يكل هذا الثاب فكله بعد ما صار ثوبا تحت ان الحكم يعلق بالمشار اليه اذ الصفة في الحاضر
لغو ولا يفيد تشبيها او رد عليه انه تقدم لو خلف لا ياكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار
ثمرا لا تحت مع الف الصفة في الحاضر لغو فاجاب بقوله وهذا الصفة ليست بداعية الى اخر
يعني ان الصفة تعتبر في الحاضر اذا كانت داعية وصفه الرطبية مما تدعو بعض الناس الي
الحلف على تركه فتقيد به بخلاف التشبيه هنا فالحا ليست بداعية على ما تقدم في الوجيزه
لبرهان الذين يجوز الضاري حلف لا ياكل صبيبا او غلاما او شابا او كهلا فالكلام في معرفه
هو لا في ثبوت مواضع في اللغة والشرع والعرف اما اللغة قالوا العبي يسمى غلاما الى تسع عشرة
شابا الي اربع وثلاثين ومن اربع وثلثين كهلا الي احد وخمسين ومن احد وخمسين شيخا الي اخر
عمره واما الشرع فالغلام لمن لم يبلغ وحده البلوغ معلوم فاذا بلغ صار شابا وقتي وعن الي يوسف
ان من ثلاث وثلثين الكهول فاذا بلغ خمسين هو شيخ قال القدوري قال ابو يوسف الشاب من
خمس عشرة الي خمسين سنة الا ان يغلب عليه الشط قبل ذلك والكهول من ثلاثين الي اخر عمره
والشيخ فجازا على الخمسين وكان يقول قبل هذا الكهول من ثلثين الي ثمانه سنة واكثر والشيخ من
اربعين الي ثمانه وهنار وايات اخري وانتشار المعول عليه ثمانه **الفصل** لما كان
ثمانه كالسبع لما تقدم ترجمه **الفصل** ومن حلف لا ياكله حينا او زمانا او الحين او
الزمان فهو على سنة اشهر في النعي كلا اكله الحين او حينا والاثبات نحو لا صوم حينا او الحين
او الزمان كل هذا اذا لم ينو مقدار معين من الزمان فان نوى مقدار اصدق لانه نوى
حقيقه كلامه لان كلام الحين والزمان للقد والمشتك من القليل والكثير والمتوسط واسما

في كل ذلك في القليل قوله تابعه ذبيان فبت كاني ساورتي ضيعة من الرث في انياها
السم نافع نناذرها الراقون من سوسمها رطلقه حينا وحيث تراجع ويريد ان السم تاره
حرف الله وتاره تشد واما في الكثير فالمفسرون في هل الي على الانسان حين من الدهر انه
اربعون سنة واما في المتوسط فقوله تعالى نوي اكلها كل حين باذن ربها وذلك سنة
عن ابن عباس لان من حين يخرج الطلع الي ان يصير رطبا سنة اشهر ولما وقع الاستعمال كذلك ولا
فيه معينه الخالف حملناه على الوسط من ذلك وهو سنة اشهر ولان السير لا يقصد بالحلف الا
لا يحلف لمحق الاضناع عنه عادة بلامين والمديد وهو اربعون سنة لا يقصد بالحلف عادة
لانه في معنى الا بد فريدة خارج عن العاده اذا لم يسمع من يقول لا اكله اربعين سنة مقيدا
نهارا ولو سكت عن المعين وما معه تايد فالظاهر حملنا انه لا بد اقل ما يطلق عليه الاسم من
الزمان ولا الا بد ولا الاربعين يحكم بالوسط في الاستعمال وهو ما ذكرنا والشا في معرفة
الي الاقل وهو ساعة وعرفت انه لم يقصد والترك فكله ويحصل بالحلف والزمان يستول
استعمال الحين يقال فارايك منذ زمان كما يقال منذ حين وليس المراد من هذا انه ثبت
استعماله لسنة اشهر ولا اربعين سنة ولا قل ما يطلق عليه بل انه ثبت استعماله في المديد والقصر
والمتوسط وهو اخو الحين في الوضع والاستعمال في ذلك وان لم يكن مثله في خصوص المدة
يصرف الي ما سمع متوسطا م قيل هذا ان تم في زمان المنكر لم يتم في المعروف بل الظاهر فيه
انه لا بد كالدهر والعمر ولذا صح الاستثنا منه فلو قال لا اكله الزمان الاسته صح عهده
السته اشهر انما ثبت في لفظ الحين وكذا الزمان مثله ان اريد في الوضع فسلم ولا يفيد
لان المقصود ان يحمل اللفظ عند عدم المعين لخصوص مدة على المدة التي استعمل فيها وسطا
فان اريد في الاستعمال فمحتاج الي ثبوت من موارد الاستعمال ولم يوجد هذا ويعني ابتداء السنة
اشهر من وقت المين بخلاف لا صوم حينا او زمانا كان له ان يعني اي سنة اشهر شا
وتقدم الفرق **قوله** وكذلك الدهر عند الي يوسف ومحمد يعني المنكر مصروف الي سنة اشهر
اذا لم يكن له ثمة في مقدار من الزمان فان كان عمله اتفاقا وقال ابو حنيفة رحمه الله الدهر
برادري فاهو وهذا الاختلاف في المنكر هو الصحيح احرار عما ذكر الشيخ ابو المعين من روايه
بشر بن الوليد عن الي يوسف انه قال لا فرق علي قول الي حنيفة بن قوله دهر او الدهر والعج
ان المعروف بالاتفاق يصرف الي الا بد وانما يوفق في المنكر لان استعماله لم يثبت على الاصح
الملكه المديد والقصر والوسط فلم يدبر بما ذا بقدره والميقن وهو اقل ما يطلق
عليه اسم الزمان فيه من الاستبعاد ما تقدم ولم يثبت بوقت في زايده عليه فلم يتم التوقف

وقيل لانه جاء في الحديث ان الدهر هو الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر
فان الدهر هو الله فاذا قال لا اكلمه الدهر اختلف ان المين موبدة والمعنى والله لا اكلمه
والله فانه علمت ان حرف القسم حذف وينصب الاسم ويحتمل انه اراد الطرف وهما لا يد
وقول الشاعر هل الدهر الا كيلة ونهارها والاطلوع الشمس ثم غياؤها فالنكرة وان كانت
في الايات فهي للعموم اي كل طلوع وكل غروب الي اخره وعرف انها تستعمل في الايات للعموم
تقرينه مثل علمت نفسي ما احطرت وهذا الوجه يوجب توقفه في الحرف ايضا لان الذي اراد
به الله سبحانه وتعالى هو المعروف منه لا المنكر وتوقفه دليل نفيه ودنيه وسقوط اعتباره
نفسه رحمة الله به وقد نظم جملة ما توقف فيه فقال بعضهم من قال لا ادري لما لم يدركه
فقد اقتدي في الفقه بالحنان في الدهر والخشي كذا جوابه ومحل اطلاقه وقت حثان
والمراد بالاطفال اطفال المشرقين على فاقه منا في الجنائز **مسرح** اذا قال لا اكلمه الدهر فهو
عليه الا بدواختلف جواب بشرى الوليد في المنكر نحو عمر مرة قال في الله على صوم عمير
يفتح على يوم واحد ومرة قال هو مثل الحين سنة اشهر الا ان ينوك اقل او اكثر **ولو**
حلف لا يكلمه ايا ما فهو على ثلاثة ايام ذكره في الجامع الكبير وذكر فيه انه بالانفاق فانه قال
واجمعوا ان من قال ان تكلمك ذهور او ازمة او شهور او سنين او جمعا او اياما يقع
عليه ثلاثة من هذه المذكورات لان ادبي الجمع المتفق عليه وذكر في كتاب الايمان انه على
عشره ايام عنده كالمعرف قال الاسحاني والمذكور في الجامع اصح ووجهه المصنف بقوله
لانه اسم جمع ذكر متكرر فيتناول اقل الجمع وهو اللث كما تناول الكرمية لكن لا يعين للزائد فلم
المسفن كما لو حلف لا يشري عبدا ولا تزوج سائفع على ثلاثة او ردان حكمه بالانفاق في
المثل المذكور بوجوب عدم توقف اي حسمه في معنى الدهر لان من لا يدري معنى المفرد لا يدرك
معنى الجمع وهذا ليس بشي اذا قوله الدهور الثلاثة فيما اراد به لبريه تعيين معناه انه ما هو لم
لكل عاقل يعني ان يراد به الله سبحانه فكان الجمع ومن مروج المنكر حلف لا يكلمه يوما ان حلف قبل الطلوع
فهو على ما من الطلوع الي الغروب وان حلف بعده فهو على ما من وقت حلفه الي مثله من اليوم الثاني
ويدخل الليل فان قلنا ليلاحت ولو قال اليوم وقع على بقية يومه ولو حلف لا يكلمه يومين دخل
الليل سو حلف بعد الطلوع او قبله والحواب في الليل مثله في اليوم **ولو** حلف لا يكلمه
الايام فهو على عشرة ايام عند اي جمعه رحمه الله وكذلك الجمع والشهور والسنين والدهور والارضه
بالعرف يصرف الي عشرة من تلك المدة واد في غير الارضه ظاهرو في الارضه طرزه حسن
لان كل زمان سنة اشهر عند عدم اليه وقال في الايام يصرف الي ايام الاسوع وفي الشهور الي

١٧

الي ابي عشر شهرا وفي الجمع والسنين والدهور والارضه يصرف الي جميع العمود هو الا بد
وجه قولها ان اللام للعهد اذا امكن واذا لم يكن صرفت الي الاستغراق والعهد ثابت في
الايام السبعة فابصرت الايام البها وفي الشهور شهرا والسنه يصرف الي العريف البها ولا
عهد في خصوص فيما سواها يصرف الي اسعراق الجمع والسنين والدهور والارضه وذلك
هو جميع العمود وفي العهد ايضا فيها فان المعهود بعد ما ذكرنا ليس الا العمود وهو قول المصنف لانه
المعهود دون اي دون العمود وحاصله استعراق سني العمود وجميعه وله انه جمع يعرف باللام
يصرف الي اقصى ما عهد يستعمل فيه لفظ الجمع على اليقين وذلك عشره وعهد فيه كذا كما اذا
وقع ميثرا بعدد قبله فانه يقال ثلاثة ايام فيكون لفظ ايام مراد بها الثلاثة يبين وكذا اربع
ايام وخمسة ايام الي عشرة فكانت العشرة متى ما قطع بارادته بلفظ الجمع فيما لا يحصى من الاستعمال
كان معهودا من لفظ الجمع بخلاف قوله تعالى وقطعناهم اثني عشره اسباطا وان عدده الشهور عند
الله ابي عشر شهرا فان الجمع هنا وان اراد به يقينا ما يزيد على العشرة لكنه بوجود ذكر مراد
مرة لا يصير معهودا من اللفظ بحيث يصرف اليه متى ذكر بلا معين وكان المعهود ما استعمل فيه
لفظ الجمع يقينا سمي بالسنين لا العشرة فاد ولها والعشرة سمي ما عهد شايها ارادته به قطعها
تجب الحمل عليه وبخلاف ما اذا لم يقع ميثرا بعدد نحو وتلك الايام رندا ولها من الناس حيث اراد به
جمع الايام فان اللام فيه للحسن على سبيل الاستغراق ولا سكران يراد باللام ذلك المقدر
انه حيث امكن العهد حمل عليه دون الجنس والاستغراق والعهد ثابت فيما يراد بالجمع عند عدم
قرينه والعرض ان الخالف لم يرد شيئا بعينه فالواجب ان يصرف الي المعهود المستعمل وانما اعتبر
اقصى المعهود وان كان مادونه معهودا ايضا لانه كما عهد استعمله محمرا في العشرة عهد فيما
دونها لاستعراق اللام ولما كان الاستعراق الذي يحكمه عند عدم العهد انما ثبت لان مدخول
اللام لما لم يكن عهد ولا قرينه بعين غير الاستغراق من المراتب حتى صرف الي الجنس الصالح للعليل
والتمسك كان للاستغراق وهذا ايضا كذلك لما صرف الي المعهود والمعهود كل مرتبة من المراتب
التي اولها ثلاثة واقصاها عشرة ولا معين كانت للاستغراق المعهود ولهذا المقرر من دفع ما
اورده ابن العز من قوله وهذا اي كون اقصى ما يراد به العشرة انما يكون عند ذكر العدد واذا
لم يذكر يسمى الزايد عليه بالجمع بلا ريب وذكر شاهد ذلك قوله تعالى وتلك الايام رندا وانه السهود
قال وليس في قول الخالف لا اكلمه الشهور اسم العدد فلا يصح ان يقال انه اقصى ما يذكر لفظ الجمع
وكذلك الايام وانما قلنا انه انفع لا نكسحت ان القصد تعيين ما عهد مراد باللفظ الجمع على وجه استمرار
لحمل عليه لفظ الجمع الخاص عند عدم اراده شي بعينه وكون لفظ اراد به غير ما عهد مستمرا

اق

كبريا بوجوب بني عهديته في غيره واما مشاجحة الخبازي حيث قال الخبازي اسم الجمع العشرة
 وما دونها الى الثلاثة حقيقة حال الاطلاق واعتراؤه بالعدد ولما راد على العشرة عند
 الاطلاق عن العدد والاسم متى كان للمشي في جميع الاحوال كان اثبت ما هو اسم له في حال دون
 حال فليست شي فانه دفع تلامه هذا بقوله فانه لم يبلغه الفرق بين الجمع واسم الجمع فلهذا قال انه
 للعشرة وما دونها حقيقة في حالين ولما وقع في حاله واحدة وانما قالوا هذا في بعض اصحاء
 الجوع انه يطلق من الثلاثة الى العشرة كما في رهط وذود ونفر الى اخره ولم يعلم ان الاضافة في
 قول الخبازي اسم الجمع يبينه والمعنى الاسم الذي هو الجمع وشمل هذا في عبارات جميع اهل القبول
 اكثر واشهر من ان يحق على ناظر في العلم فاحصل فلام الخبازي ان الجمع في العشرة فنادى ولما اثبت
 منه مما راد عليه لان الاول يراد به في حالين والثاني في حاله يعني كان الجمع على ما عهد له
 في الحالين عند عدم المحسن لازما وحقيقته ما ذكرناه في مبدأ المقرر شرح له والله الموفق نعم
 فبايد ان رجع قولها في الايام والشهور بان عهدا عهدا وذلك لان عهد به العشرة انما هو الجمع
 مطلقا من غير نظر الى مادة خاصه يعني الجمع مطلقا عهد للعشرة فاذا عرض في خصوص مادة
 من الجمع كالايام عهد به عدد غيره كان اعتبار هذا المعهود اولى وقد عهد في الايام السبعة
 وفي الشهور الاثنا عشر مكنون صرف خصوص هذين الجمعين اليهما اولى بخلاف غيرهما من الجمع
 كالسنة والازمنة فانه لم يعهد في ما ديتما عدد اخر منصرف الى ما استقر الجمع مطلقا من اراده
 العشرة فادعوا فان قيل هذه مخالفة فان السبعة المعهودة نفس الارزمنة الخاصة للمياه يوم
 السبت ويوم الاحد الى اخره والظلام في لفظ ايام اذا أطلق هل عهد منه تلك الارزمنة الخاصة
 للسبعة لا في عدم نيوتنه في الاستعمال اذا لم يشبه كثرة اطلاق لفظ ايام وشهور ويراد يوم السبت
 والاحد الى الجمعة والحرم وصغر الى اخرها على الخصوص بل الارزمنة الخاصة بالمسميات متكررة
 وغير متكررة وغير بالغة السبعة بحسب المرادات للتكثير فالجواب منع توقف اعراف الامر في العهد
 على تقدير العهد عن لفظ التكرار بل اعم من ذلك بل لا فرق بين تقدير العهد بالمعنى عن اللفظ او لا
 فانه اذا صار المعنى معهودا بآي طريق فرض لم يطلق اللفظ الصالح له عرفا بالاحرام انصرف اليه
 وقد قسم المحققون العهد الى ذكرى وعلمي وشمل الثاني بقوله تعالى اذ هما في الغار فان ذات الغار هي
 المعهود لامن لفظ سبق ذكره بل من وجهه وفيه وعلى هذا فيجب جعل ما سماه طائفة من المتأخرين بالعهد
 الخارجي اعم مما تقدم ذكره اه عهد بغيره كما ذكرنا وبطريق هذا قولنا العام يخص بدلالة العادة
 فان العادة ليست الاعلاء عهد ستمرا يطلق اللفظ الذي يعيها وغيرها فيقيدها للعهد منها
 عملا لا لفظا ولا قوة الا بالله **نوه** ومن قال لعده ان حدسي اياما فبيرة فانه حر قال اياما اكثر

في قوله

عندنا في حقيقته عشرة ايام كانه اكثر مما بنا وله اسم الايام على اليقين على ما تقدم وقال
 سبعة ايام لان ما راد عليها تكرر وقد يقال قد مر في قضا الفوائت ان التكرار بالادخال في
 حد التكرار ومعضاه ان نظرا الى التكرار لهذا المعنى هنا ان لا تحت الاثمانية ايام وانما لم ينظر
 الى التكرار من جهة العرف لان العرف يختلف فربما يقال في السبعة كيرة وربما يقال فليدة
 وكذا العشرة والعشرون فانه يقال باعتبارات ونسب لم تنضبط وصور المسئلة ان لانيه
 للفايل في مقدار الكثير وقصر كل على اصله ثم قال ابو اليسر اما بلساننا فلا يحل هذا الاختلاف
 بل يصر في ايام الجمع بالانفاق حتى لو قال لعده اكر خدمت كني مراد وزهاششارتوا
 اذا اخدم سبعة ايام يعني ان في لساننا تستعمل مع جميع الاعداد لفظه زور فلا يحل
 ما قال ابو حنيفة من انتهاء الايام الى العشرة وهذا حسن والله اعلم **نوه** قال اول يوم من
 اخر هذا الشهر هو السادس عشر منه واخر يوم من اول هذا الشهر يقع على الخامس عشر منه
 وجمع وسنوت متكررة على ثلاث بالانفاق ولو حلف ليفعلن كذا عند راس الشهر وعند الهلال
 او ادا اهل الهلال ولا يبي له فله الليلة التي يهل فيها ويومها وان يوي الساعة التي اهل فيها
 صحت بتمهانه حقيقة كلامه وتقليط عليه ولو قال اول الشهر ولا يبي فله من اليوم الاول
 الى الخامس عشره وان قال اخر الشهر من سادس عشر الى اخره او غرة الشهر فالليلة الاولى
 واليوم الاول في العرف كان في اللغة للايام الثلاثة او سلع الشهر فالتاسع والعشرون وان
 قال صلاه الظهر فله وقت الظهر كله وعند طلوع الشمس من حين تيدو الي ان يمشي وان قال
 وقت الصلوة من حين ينصر الى ان تزول ففي اي وقت فيما بين ذلك فعل يبروان قال المسما
 فقد تقدم المسامسا ان ولو قال في الشتاء نحو نحن محمد رحمه الله ان كان عندهم حساب
 يعرفون به الشتاء والربيع والصيف والحريف فهو على حسابهم وان لم يكن فالشتا شتد منه
 البرد على الدوام والصيف ما تشد منه الحر على الدوام فعلى هذا القياس الحريف ما ينكسر منه
 الحر على الدوام والربيع ما ينكسر منه البرد على الدوام وقال ابو الليث قال محمد رحمه الله ليس
 عندنا شئ في معرفة الصيف والشتا انما يرجع فيه الى قول الناس فاذا قالوا باجمهم ذهب
 الشتاء والصيف فهو كذلك فحينئذ العرف في هذه المسائل وفي الوقعات والمختار انه اذا كان
 الخائف في بلد لهم حساب يعرفون الصيف والشتا ستمرا ستمرا صرف اليه والا فاول الشتاء ليس
 الناس فيه الحشو والعزو واخره ما سعى الناس فيه عنهما والقاصل من الشتاء والصيف اذا
 استنقل ثياب الشتاء واستحلف ثياب الصيف والربيع من اخر الشتاء الى اول الصيف والحريف من
 اخر الصيف الى اول الشتاء ان معرفة هذا ليس للناس وقيل اذا كان على الاشجار اوراق وثمار

هو صنف واذا نفي الاوراق دون الثمار فخرى واذا لم ينق عليها اوراق فالسنا واذا
 اخرجت الاوراق دون الثمار فالسنا وهو اذا اخرجت الاوراق ولو قال في وقوع
 الثلج اراد وقت وقوعه فعلى ذلك وهو الشهر الذي يقال له بالفارسية ادرقان لم يكن له
 او نوي حقيقة وقوعه فعلى حقيقة الوقوع وهو الشهر الذي يحتاج فيه الى كسبه ولا يعتبر
 بطريق الجو او ما لا يستبين على وجه الارض ولو وقع الثلج في بلد غير بلد الحالف لم يعتبر
 المصير وقوعه في بلده حتى لو كان الحالف في بلدة لا يقع لها ثلج ثابت المصير ولو قال في قدوم
 الحاج قدوم واحد منهم اسهت المصير ولو ذكر ليلة القدر فان كان لا يعرف اختلاف العلماء
 فيها فعلى السابعة والعشرين من رمضان وبه اخذ الفقهاء ابو الليث وان كان يعرف لا يغيرها
 والخلاف فيه معروف بين علمائنا فان كان حلف في اثنا عشر لا تحت عندها حتى يحكي مثله من
 رمضان القابل وعند ابي حنيفة حتى غضي كل رمضان القابل وعليه القوي وهذا با على انما في
 رمضان عند الظاهر بكونه بغير تقدم وتاخر وعندها في ليلة بعينها لا يقدم ولا تاخر لكن لا يعرف
المصير في الطلاق لما كثر وقوع الحالف بالطلاق والعتاق بعد ما تقدم قدومه على ما بعده
قال ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذا اذا علمت
 امه لان بولادة الميت يحق الشرط لان الميت ولد حقيقه وهو ظاهر وشرعا حتى انقضت العدة
 وتغير به نفقا اذا رأت الدم يحرم الصلاة عليها وتغير به الامه ام ولد وفي الحديث من رواه
 ابي عبد الله عليه الصلاة والسلام انه قال في السقط بطل محض طيبا على باب الجنه حتى يدخل ابواه
 الجنه بروي بالجنه وهو العظم البطن المستقيم اي بغير بطنه من الامتلاء من العصب وبلاهر وهو المتعقب
 المستطيل الشئ والفعل منهما احسبهما مهورا واحسبهما مقصورا ومن هذا ابو خذان السقط له حكم
 الولد وكذلك هو في الحكم فلو سقطت سقطا اسنان بعض حلقه طلعت وعمت ايضا لانه ولد حتى
 صار الامه به ام ولد ولو لم يستبين شئ من حلقه لا يعتبر وقد مر حكمه في الخيف **قوله** ولو قال اذا
 ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم اخرجها عنوا الحي وحده عند ابي حنيفة وقال لا يعتق واحد
 منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا انفا لكنه ليس بحل للعقوبة في المصير ولا يبرأ
 الخرافا كما قاله ان دخلت فانت طالق فاباها فانقضت عدتها ودخلت انحلت المصير ولا تحت حتى
 لو رجعت ودخلت لا يقع ولا يثبت حتى ان الشرط ليس الا الوالد الحي هنا بخلاف ما قبله وهذا
 لانه جعل الجزاء موصوفا بالشرط وهو الولد وهذا الموصف الخاص وهو الحر به لا يكون الا في
 الحي بتقدير الموصوف بالشرط بالحياه والا نفي السلام بكانه قال اذا ولدت ولدا حيا بخلاف جزا الطلاق
 للام وحرثها لانه لا يصح بتقدير الولد بالحي لان الحر به والطلاق واقع ومعا غيره فلا يبرأ بغيره

به واورد عليه ما لو قيل ان اشترى عبدا فهو حر فاشترى عبدا غيره ثم عبد نفسه لا يعتق
 الثاني لا تحلل المصير بالاول ولم يتفق من وقوع وصفه بالحر به بعد لنفسه واجيب بان المشتري
 لغيره محل الاعتاق لعمدة ثبوت فيه موافقا على اجازة مالكه فاعتقت المصير به ولم يحج الى اخصار
 الملك به واما المصير فلا يصح اعجاب العتق به لموافقا ولا غيره ولهذا يقع الجواب عما قد يورد
 من ان قوله ان دخلت فانت طالق فان الموصوف بالجزا هو الموصوف بالشرط ومع هذا لو اباها
 فانقضت عدتها قد دخلت انحلت ولم يقع بعد ولم يبرأ من قوله ان دخلت الدار في عصمتي ونحوه لانها
 بعد انقضائها محله مثل هذا المعنى لانه لو قاله ان تزوجتك فانت طالق صح وتوقف على نكاحها
 بطلاق عدده به لانه الطلاق وفي الاباح لو قال اول عبد دخل علي فهو حر فادخل عليه عبدا
 سبت ثم عبد حي يعتق الحي ولم يدكر الخلاف والصحيح انه على الاتفاق لان العبد به ما يتفق بعد الموت
 ولو قال اول عبد ام ملكه فهو حر فاشترى عبدا ونصفا نعا عن التام خلافا لو قال اول كرا ملكه
 فهو حر فملك كرا ونصفا كذا لم يرد شي لان النصف يراحم كل نصف من الكرا لانه مع كل نصف منه
 كرا خلافا لنصف العبد فانه متصل بالنصف الاخر بمثل العبد بنصفه ذكره الترمذاني والمرعبي **قوله**
 واذا قال اول عبد استريه فهو حر فاشترى عبدا اعتق لان الاول اسم لفرد سابق بمقتضى شرط
 العتق معتق فان اشترى عبدا من معام اخر لم يعتق واحده منهن لم تقدم المفرد في الاولين والباقي
 في الثالث فانفردت الاوليه فيه ولو كان قال اول عبد استريه وحده فهو حر عن الثالث لانه يرد
 به المفرد في حاله الشرائع وحده للحال لقوة فيقيد عامله وهو الشرع بعباده فيفقدان الشرع
 مفيدان الشرائع في حال تفرد المشتري وهو صادق في الثالث فيعتق بخلاف ما قاله اول عبد ام ملكه
 واحدا لا يعتق الثالث لان واحدا محتمل المفرد في الذات فكونه حالا موكدة فان الواقع كونه كذلك
 في ذاته فلا يعتق لان كلام من الاولين كذلك فانه اول هذا المعنى فانه في ذاته فرد واحد وسابق
 على من يكون بعده فلم يكن الثالث اولا لهذا المعنى ويلزم على هذا انه لم قصد هذا المعنى بعتق كل
 من الاثنين معا بغير واحده فاعتق بالثالث لان المفرد في علق الفعل به فتكون موسسة فيعتق لانه
 المفرد في علق الفعل بخلاف الاولين فلا يعتق بالثالث وميل لانه محتمل ان يكون حال من العبد
 وان يكون حال من الثاني حال كوني مفردا فلا يعتق بالثالث اليه اشار متمسك الاميه وقاضي خان
قوله وان قال آخر عبد اشترىه فهو حر فاشترى عبدا ومات المولي لم يعتق لان الاخر فرد
 لاحق والعرض ان لا سابق لهذا العبد فلا يكون لاحقا لم يحضو مناط العتق ولم يعتق وهذا المسألة
 مع التي تقدمت تحققت ان المعنى في محض الاخر به وجود سابق بالفعل في الاوليه عدم تقدم عمره
 لا وجود اخر متاخر عنه والام يعتق المشتري في قوله اول عبد استريه فهو حر اذا لم يشتر عبدا

غيره ولو استري عبد الله في قوله اخر عبد استره فهو حر ثم مات المولى عنوا الاخر انفا
لانه فرق لا حول لعقبه غيره واحتلفوا في وقت عتقه فقال ابو حنيفة لعق من لو استراه
حتى يعتبر عتقه من جميع المال ان كان اشتراه في الصحة والاعتق من المثلث وقال لعق يوم مات
المولى حتى يعتبر عتقه من المثلث سوا استراه في الصحة والمرض وجه قولها ان الاخرية كانت
الا بعد شرائه غيره بعده الى الموت وصار كانه قال ان لم اشتري بعدك اخر فانت حر ولو قاله كالمثلث
محققا عند الموت فيقتصر عليه فكذا اذا كان معناه ثابتا ولا يفي حقيقته رحمه الله ان الموت يعرف
وليس بشرط وانما الشرط انصافه بالآخرية وهذه الصفة حصلت له من وقت الشراء الا ان هذه الصفة
بغير ضيق الزوال بان يشترى بعده غيره فاذا مات ولم يشترى تبين انه كان احراما من وقت الشراء
فتبين به انه عتق من ذلك الموت كما لو قال لامرأته ان حصنت فانت طائف فماتت الدم لا يحكم بطلان
في الحال بل حتى يموت ثلاثة ايام فاذا امتد ظهرها طلفت حين رأت الدم حيث ظهر ان ذلك الدركان
حيضا وكون صفة الاخرية انما تثبت بعدم شرائه غيره وان العدم لا يحقق الا بالموت صحيح لكنه لم يحل
الشرط عدم الشراء بل امر اخر لا يحقق ظهور الا به فلا يقع عنده بمقتضى الا لو كان هو المثلث
فاذا كان المظهر لتحقيق الشرط ثبت عنده مستندا وعلى هذا الخلاف اذا قال اخر امرأة اترجها فهي
طائف ثلثا فترج امرأته ثم مات يقع عند الموت بمقتضى اعتدها ومستند اعتدها فابدية في
قابده هذا الخلاف يظهر في حرمان الارث وعدمه فعندها رث لانه يجعل فرائضها حكما بطلان
في اخر من حياته ويلزمه مهر واحد ان كان دخل فعاد كذا ان لم يرد خل فلها النكاح
بالموت ويعتده الوفاة والطلاق عند محمد وعند ابو يوسف عده الطلاق لا غير ولو كان
الطلاق رجعي كان عليها عده الوفاة وعنده لا رث لانها طلفت بلا باء وتزوجها حتى لو دخل لها
لزمه مهر بالدخول ونصف مهر بالطلاق قبل الدخول ويعتبر عده الطلاق وهذا الخلاف قوله ان
لم ازوج عليك فانه اذا مات بمقتضى طلاقا على الحال بالانفا لانه صرح بكون الشرط عدم التزوج
وهو ان يموت قبله مستحقا الشرط وليس مثل الاول لان مع اخر جز من حياته اخر جز من العدم المجهول
شرطا فلم يكن العدم السا بتمام الشرط ادما لم يتم احراز الشرط لا يحقق الشرط بخلاف الاخرية فانها
تتم بذكر الشراء الى اخر ما ذكرناه ولو قال اخر امرأة اترجها فهي طائف وتزوجها ثم اخري ثم طلقها
وتزوجها ثم مات لم يطل في وتطلق الى تزوجها مرة لان التي اعاد عليها التزوج انقضت بالاولية
فلا يصح بالآخرية كقول اخر عبد اضربه وضرب عبد ام اخر ثم اعاد الضرب في الاول ثم مات عن
الذي ضربه ثابتا لا المعاد عليه **قوله** ولو قال كل عبد بشرى بولادة فلانة فهو حر بمشرته ثلاثة اشهر
اي متعاقبين الاول منهم فقط لان الشارة انما تحققت منه لانها اسم لغيره بشرته الوجه وبشرط كونه

سارا في العرف واما في اللغة فهو ما تغير البشرة ما را او صار اقال تعالى يستترهم بعد اب اليهم
ولكن اذا وقع بما يكره قرن بكوما به الوعيد كما في الاية المذكورة فلو ادعي انه في اللغة ايضا
خاص بالمحسوب وما ورد في المكره فجار دفع مادة اشتقاقه وهي البشرة فانها تعيد ان لذلك الجبر
اثر في البشرة ولا شك ان الاخبار بما يخافه الانسان بوجوب تغير بشرته في المشاهدة المعروفة كما سافر
بالمحسوب الا ان على العرف بنا الايمان وان بشروه مفاعتقوا ان الشارة محقق من المثلث قال تعالى
ويسترون بعلام علم فبشرها الي جماعة فحقيقتهما يحقن بالاولية من فرد او اكثر واصله ما روي انه عليه
الصلاة والسلام من بابين سعودي وهو يقرأ القرآن فقال عليه الصلاة والسلام من احب ان يقرأ القرآن
غضا طربا كما انزل فليقرأ القرآن ان ام عبد فاستدرا اليه ابو بكر وعمر رضي الله عنهما بالشارة فسبق ابو بكر
عمر مكان ابن سعودي بقول مني ذكر بشرى ابو بكر واجبرني عمر ولو كان مكان الشارة اخبارا بانه قال
اجبرني والباقي بحاله عن الكل ثم ان عدي بالباقي قال ان اجبرني بعد وفلان استرط منه الصدق
طفا فلها المصادق الجبر بنفس القدر ولا يحق لها انما ينمو ولصوفها الاخبار بنفسه يعني بنفس
الفرد لمطاد هو الواقع في الكذب في استراط الصدق بنا على ان يحصل الا لصا فاما يكون بالصدق
الاخبار بنفس الواقع بخلاف ما لو قال ان اجبرني ان فلانا قد مر عتق كل من اجبره صدقا او كذبا وقد
اورد على استراط الصدق في الشارة ان تغير البشرة كما يحصل بالاخبار بالسارة صدقا او كذبا يحصل
كذبا واحيب ما ليس بمعيد والوجه فيه نقل اللغة والعرف **قوله** ولو قال ان اشتريت فلانا فهو
حر فاستراه بوي به كفارة بمن لم يحزه لان وقوعه كفارة محتاج اليه اللعارة وهذه النية
مستتر قرأها بعله العتق وهي الامن وهذا ساهل فان علم العتق هو قوله هو حر وهو خير العتق
فان الامن هو مجموع الركيب المتعلق واذا كان الشرط ذلك والافرض انه لم ينو عند المظهر به لم عند
ببشرته الشرط لم يحصل شرط الكفارة فلم يحز عنها وهذا لان العتق وان كان منزلا عند وجود الشرط
للمن انما ينزل بقوله امت حر الما اب فانه العلة اما الشرط فشرط عملها ولا يعتبر وجود الله عنده
فصار كما لو قال عبدك حر بلا نية سم بوي عن كفارته لا يحز به لان النية شرط متقدرا لا متأخرا
وانما صحت في الموضع على خلاف القياس حتى لو كان بوي عنده اذا استتر به هو حر عن كفارة محبي
فاستراه عن عنها وكذا لو قال هو حر لو واستتر به يريد عن كفارتي واورد عليه ان الجزا المتعلق
انما سقطة علة عند الشرط والشارة هو الشرط وقد مرت النية بالعله فسبح ان تقع عنها لقران النية
بالعله والجواب انه لما كان قبل الشرط بعرسية ان يصير علة اعتبار الشرع له حكم العلية حتى اعتبارت
بالعله عنده انفا فلو كان مجتونا عند وجود الشرط وقع الطلاق والعتاق ولو كان مجتونا
عند التعلق لم يعتبر اصلا فكذا يجب ان تعتبر النية عنده **قوله** وان اشترى اباه يبريه عن كفارة

ممنه احراز عندنا خلافا لزمروا الثاني وما لك واحد وهو قول الى خليفه او لا لان العلة
للعق هي القرابة المحرمة لا الشرا القريب لانها التي ظهر اثرها في وجوبها لبقاء كالفقه في
الموثر في العقد وانما الملك شرط عليها وحاصل بطريق الشرا او غيره كالحق والارث واما ان
يكون الشرا نفس العلة فلا لانه لا يثبت الملك والعق لا زالت له وبينهما شاف فلا يكون العقد مقتضاه
ولنا ان شرا القريب اعناق لما روي السنه الا التجاري فله من حيث سهل من ابي صالح عن ابيه
عن ابي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ان يحزى ولد والده الا ان يحده مملوكا وبشرية
بمعقفه يزيد بشرية معتق هو عند ذلك الشرا وهذا الاجماع على انه لا يحتاج في اثبات عقده
الى اعناق زائد بعد الشرا ولا خلاف ان القرابة ظاهرة الاثر فيه شرعا وقد رتب عقده على شرا بالفا
لما علمت من ان المعنى معتق هو فهو مثل سقاء فارواه والترتيب بالفا نفيدا عليه على ما عرفت مثل
سهي فمجرد ذلك ما عرفت فخرج كما بينا في وجه قول زفر وغيره وقد ثبت ان الملك ايضا كذا بالنظر
مع انه يشمل على من حكمته وذلك ان في رتب العقق عليه تحميلا لدفع بقضه الفطيرة الحاصلة
ملكه اياه كالبهايم والامتنع والمصلحة الصلة وهذه عين حكمه القرابة التي لها كانت عليه للعق فوجب
كون مجموع القرابة والمصلحة العقد فلهذا اجتمعا بينهما واشتهرت عبارة القاييه شرا القريب اعناق
غير ان الشرا علة العلة ولما كان الشرا الاختياري من العلة بخلاف القرابة هو الجرا الاجبراضيه الحكم اليه
ولزمنا منه عنده فاذا نوى عند الشرا ان يقتريه عن كفارته مع خلاف ما اذا ملك الاب وغيره
بالارث فان الملك ثبت فيه بلا اختيار فلا ينعور اليه به فلا يعتق من كفارته اذا نواه له فانه
تساخره عن العقق على ما تقدم بخلاف ما اذا وحب له او اوصى له به او تصدق به عليه فنوى عند
القول ان يعتق عن كفارته فانه يعص لسبقها بخار في السب وما ذكرنا من الترتيب ظهر فساد قولهم
العق مستحق بالقرابة لان العقق لا يثبت قبل تمام العلة واما المناقاة التي ذكرت في قولهم الشرا واجب
الملك والاعناق ازالته فهو بناء على ظاهر اللفظ في قولنا شرا القريب اعناق وقد علمت انه انما نوى
الملك في القريب ومثل القريب علة العقد فالامتناع اليه امتنافة الى علة بعيدة والمناقاة اما ثبت
لو كان ازاله الملك نفس موجب الشرا ولا بالذات وكان الا بوجه هذه المسئلة وما بعد هافصل الكفارة
قوله ولو اشترى ام ولده لم يحره عن الكفارة وان نوى عند الشرا ان يعتقها عن كفارة بمنه فالوا
ومعنى المسئلة ان يكون روح امه لغيره فالوا لها بالنكاح ثم يقول لها اذا اشترى بك فانت حرة عن كفارة
عني شراها فانها يعتق لوجوب الشرا وهو الشرا ولا تجزئ عن الكفارة وانما صورت هكذا
لانه يريد العرف من شرا القريب عن الكفارة شرا ام الولد والا فالخامس ان عوام الولد عن
الكفارة لا يحزى معلقا ولا محررا والعرف من الشرا مع ان الشرا في الفصلين موقوف بما وجد العرف من

دس

وجه وهما القرابة والاستيلاء ان امر الولد استحققت العقق بالاستيلاء حتى جعل اعناق من وجه
قال عليه الصلاة والسلام اعقها ولدها في مثل الشرا قد عرفت من وجه فلم يكن عققها بالشرا او
تجزئا اعناقا من كل وجه بل من وجه دون وجه والواحب بالحنث في اليمن وغيره من الكفارات
اعناق من كل وجه بخلاف شرا القريب فانه اعناق من كل وجه لانه لم يكن قبل الشرا اعتق من وجه
بخلاف ما لو قال لقتني ان اشترى بك فانت حرة عن كفارة عني حيث يحره اذا اشترى لها لان حرتها
غير مستحقة بوجه اخري فلم تحتل اضافته العقق الى الكفارة وقد فارقته الله بكل موجب **قوله**
ومن قال ان تسري جارتي فاني حرة اعلم ان السري هنا بفعل من السرية وهو اتخاذها امر
ان كانت من السرور فانها شتر هذه الحالة ويسر هو انها او من السرور والسيارة فضم سها على الاصل
وان كانت من السرمعنى الجاع او معنى ضد الجهر فانها قد تخفى عن الزوجات الحرار فضمها من تعبيرات
النسب كما قالوا دهرى بالضم في النسب الى الدهر وفي النسب الى السهل من الارض سهلي بالضم والفعل
منه بحسب اعتبار مصدره فان اعتبر السري فيل شري بابدال اليا القاييه محررها واعناق ما قبلها
وان اعتبر السري قبل سرور كان القياس ان لا يقال الا سري في المصدر من كانه اتحاد السرية تلى له
خط فيه اصل السرية وهو السرور او السرور فاستعمل برأيه بابدال اليا راوخت لا تخاف في الاصل
ومنه ما ذكره ابن الاثير عن عابته وسيلت عن المصنف لا يجد في كتاب الله تعالى الا النكاح والاستسار
والقياس الاستسار المجزء هي بدل اليا الواقعة طرفا بعد الف ساكنة كجزء كتابا ومعنى السري عند ابي
حنيفة ومحمد ان يحصن امته ويعدها للجاء افنى اليها بما به او عزل عنها وعندي يوسف وقيل عن
الثاني رحمهما الله ان لا يعزل ما ذه مع ذلك فعرف انه لو وطئ امه لم ينعزل ما ذكرنا من التحصين
والاعداد لا يكون تسريا وان لم يعزل عنها وان علمت منه لنا ان مادة اشتقاقه سواء اعتبرت
من السرور او ما رجع الى الجاع او غير ذلك لا ينعنى الازاله منها لان الجاع والسرور والسيادة
كل منها محقق ودنه فاحده في المفهوم واعتباره بلا دليل وكون العرف في السري تحصيلها للطلب
الولد ايا ممنوع بل العرف مشرك في المناهضة من الناس من يقصد ذلك ومنهم من يقصد مجرد
نضا الشهوة من غير ان تترك له اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا حلف لا يسري فاستري جارتي فخصها
ووطئها حنت ذكره القدوري في التجريد عن ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ولو قال ان تسري جارتي
فيعدي حر فاستري جارتي فشرها عني العبد الذي كان في ملكه وقت الحلف ولو لم يكن في ملكه
عبد فذلك عبد اثم استري جارتي فشرها لا يعتق هذا العبد المستجد ولو قال ان تسري جارتي
في حره فتسري جارتي كانت في ملكه يوم حلف عمت وهي سلة الكتاب وهي اجماعه ولو اشترى
جارتي بعد الحلف فشرها لا يعتق عندنا ولا عند احد من الائمة الله ما لك والثاني احد

رحمهم الله وقال زهر بن حزن لان الشري لا يعلم الا في الملك فكان ذكره الملك فكانه قال ان ملكه
امه فسرتهها في حرة وصار كما لو قال لا حنسه ان طلقته فعبدي حر يصير الزوج مذكور حتى
لو تزوجها وطلقها عتق العبد ولنا انه لو عتقت المشتراه لزم صحة لعلق عتق من ليس في الملك غير
الملك وسبه والتالي باطل بالاجماع وهذا لان الشري ليس نفس الملك ولا سبه بل قد يتفق بعده وقد
لا يتفق بعده وقد لا يتفق فان حرمته ليس الا اعداد امة حصنها للجماع فانما يستلزم وجوده
وجود الملك سابقا على ابتداء التخصيص والاعداد او مقارنا وهذا القدر لا يستلزم اخطاره عند
الحكم املا فضلا عن خطوره ثم تقديره مراد الا انه ليس لازما بينا لدلول اللفظ في الذهن بل لا
لوجوده في الخارج والوازع الخارجيه لا يلزم عقلها بعقلها هو ملزم بها في الخارج بخلاف ما لو
قال ان ملكه امه وسترتهها في اخره فانه صرح بجعل الشرط الملك بخلاف ما قال من عليه من قوله
ان طلقته فعبدي حر لان عتق عبده القابري في ملكه ليس بخيارنا الشرط مجموع ان تزوجته لم تطلقك
فعبدي حر بل لاقتضا الشرط الملك غير ان الشرط هناك اذا ثبت بمقتضاه ثبت الخبر او هو عتقه
اما ههنا لو ثبت الشري لا ثبت عتق الشري بها لا احتياجه الى امر زائد على مجرد الشرط شرعا وهو
كونه نفس الملك او سبه فلما ثبت الملك ههنا ضرورة صحة الشري به فقط لان ثبات ضرور
امر لا يتجاوزها ثم لا ثبت عند الشري عتقها لا احتياج عتق غير المملوكه بالاعتناق المعلق قبل ملكها
اي كونه معلقا بالملك او سبه ولم يوجد فظهر ان هذه ليست وزان مسلمنا وانما وزانها لو قال لا حنسه
ان طلقته واحدة فان طالع ثلثا ثم تزوجها مطلقا واحده ونحن نقول في هذه لا تطلق الا خبر
الباقيتين لو طلقها لما ذكرنا من ان شرط الطلاق الواقع بالانطلاق المعلق قبل الزوج كونه معلقا
بالملك او سبه ولم يوجد نعم قد قدر اللفظ الدال على المعنى بصيرت العتق وان لم يكن بدولا
الزمان لتتبع الجزاء اذا علم ان عرضا لمن الحمل فانه يعرف قصد وجود الشرط لوجود الجزاء
كما قدر ابو حنيفة لفظ حيا في قوله ان ولدت ولدا فهو حر ليعجز الجزاء للعلم بان عرضه وجود
الشرط وهو الولادة والحول عليها وتخصيصها عليها فيما ليس كذلك بل يعرف ان العرض منع الشرط
منع نفسه عنه لا يجوز التقدير ليعجز وقوع الجزاء وحلف الشري من هذا القبيل وقد سئل ههنا
ان زفرا يقول بالمشقة حتى علم في قوله اعن عبدك عنى باللف انه لعن من المامور فكيف خالف
وحكم باضباره وتقدره واحيب بانه لا يلزمنا اصلاحه لان من اقصته لا تضرنا ومنهم من اجاب بانه ليس
عنده من باب المصطفى من دلالة الشر حيث كان فمر الملك ثابتا عند فهم معنى الشري واعتبر بان
الدلالة لا بد منها من صورة اصل و فرع وعلة حتى قيل هي قياس غير انه لا يقتصر الى اهلية الاحتياج
في فهم حكم السموت فالوجه كون هذا اللفظ في العرف معني ان وطيت مملوكه في مكانه الدلالة بطريق

الحر

العبادة وقد قلنا في تحرير الاصول عن فخر الاسلام تفسير الله لالة بمعنى دلالة الا التزام
وان لم تر منه هذا والعصيان ليس ههنا من المصطفى لان المصطفى ما يكون ثبوته لضرورة صحيح
الظواهر الظاهر عدم صحته لانه مثل رفع الخطا او شرعا مثل اعن عبدك عنى وقول القابل شري
لا يتبادر كدبه محتاج في تصحيحه الى التقدير ازالة الخطا صحيحا لما لم يصح ظاهره وهذا على وزن
ما قلناه في ان اظت بل الحوائث في اللغة والعرف واحد وهو اعداد المملوكه الى اخره لا الاعداد
الاخر منها ومن المرفى بها فهو مدلول تضمني من قبيل العبارة **قوله** ومن قال كل مملوك في حر
امهات اولاده ومدبروه وعبده لوجود الاضافه المطلقة في هو لا اي اضافته الملك الكامل في هو لا
الي السيد ثابتة رقبه ويداد دخلا ويعتقون وتدخل الاما والذكور ولو يوي الذكور فقط صدق
ديانه لا قضا لانه نوي التخصيص في اللفظ العام ولو يوي السود دون غيرهم لا يصدق قضا ولا
ديانه لانه نوي التخصيص بوصف ليس في لفظه ذكره ولا عموم الا للفظ فلا يعمل بتم خلاف الرجال
من لفظ كل مملوك للرجال حقيقة لانه نعيم مملوك وهو الذكر وانما يقال للامى مملوكه وذكره عند الاحتياج
يستعمل لها المملوك عادة يعني اذا عم مملوكه يادخال كل ونحوه شمل الاناث حقيقة كما ذكر في جمع الذكر
كالمسلمين والواو في فعلوا انه عند الخفية والحنانية حقيقة في الكل فلذا كان فيه الذكر وخاصة خلاف
الظاهر فلا يصدق قضا ولو يوي النساء وحدهن لا يصدق لادبانه ولا قضا ولو قال لم انو المدين
في روايه يصدق ديبانه لا قضا وفي روايه لا يصدق ديبانه ولا قضا **قوله** ولا يعن مكنونه
بقوله كل مملوك في حر ولد اعنوا البعض عند اي حقيقه رحمه الله لان الملك منهم غير ثابت يد اوله الملك
النسبه ولا يحل له وطى المكانيه بخلاف ام الولد والمدة فاحلت اضافته الملك اليهم فلا بد من ان يتوهم
لفظ كل مملوك وعلى هذا ينبغي لو قال كل موقوف في حر ان يعن المكاتب لان الرق بهم كامل ولا يعن
الولد الا بالنسبه **قوله** ومن قال لسوء هذه طالق او هذه وهذه طلعت الاخيره وله الخيار في
الاولين لان قله او لاحد المذكورين وقد دخلها من اولين ثم عطف المالكه على المطلقة منها والعطف
يشرك في حكم المعطوف عليه وحكمه هنا الطلاق المجزؤا عما التوقف في المعين نصا كما اذا قال
احدا كما طالق وهذه وكذا اذا قال لعبيده هذا حرا وهذا عتق الاخيره ويخير في الاولين
لانيه ومثله لو قال لفلان حلي الف او لفلان وفلان كان نصف الالف للثالث وعليه ما من له النصف
الاخر من الاولين وقد تعال العطف بالواو كما يصح على الاحد المفهوم من هذه او هذه يصح على هذه
الثانيه وجنيد لا يلزم الطلاق في الثالثه لان الرد يدخل من الاول في فقط والثانيه والثالثه
معاني بين الاولى ويلزمه البيان كذلك **باب المن في البيع والشرا والزوج وعنده كل من الطلاق والحيات**
والضرب فلما كان الايمان على هذه الصفات اكثر منها على الصلاة والحج قد معها عليها والحيات اصل كل

الصورة وما بعدها

باب عقده فوقعه اقل مما قبله واكثر مما بعده واعلم ان الاصل عندنا ان كل عقد ترجح حقيقته
الى المباشرة في الموكل فيه عن سببه العقد الى الموكل فلا تحت الحالف على عدم فعله بمباشرة
المأمور لو جوده من المأمور حقيقته حكما فلا تحت بفعل غيره لذلك الحالف لا يسمع ولا سترى
ولا يوجر ولا يساجر ولا يصالح عن ماله ولا يقاسم وكذا الفعل الذي يستتاب فيه ويحتاج الموكل الى
النسبة الى الموكل كما اذا حلف لا يخامم ولا يأتان فان الموكل يقول ادعي لموكلي وكذا الفعل الذي يقتصر اصل
الفايده فيه على محله كضرب الولد فلا تحت في شيء من هذه بفعل المأمور وكل عقد لا ترجح حقيقته الى
المباشرة هو فيه سفير وناقل عبارته تحت فيه بمباشرة المأمور كما تحت بفعله بنفسه وذلك اذا حلف لا
يروج فوكله ولا يطلع ولا يصنع ماله او يلامه او لا يكتب او لا يهب او لا يصدق او لا يوصي ولا يستقر
او لا يصالح عن دم العمد او لا يوقع او لا يقبل او لا يبيع او لا يغير او لا يسعيرو وكذا كل فعل ترجح مصلحته الى
الامر كحلف لا يضرب عبده ولا يذبح شاته فانه تحت بفعل المأمور ومنه قضا الدين وقبضه والكسوة والجلد
عليه دابته وحياطة الثوب ونبا الدار **قوله** ومن حلف لا يبيع ولا سترى ولا ياجر فوكله من فعله لان تحت
لان العقد من العاقد من الحالف حقيقته وهو ظاهر وحكما حتى رجحت حقوق العقد اليه وكان هو المطالب
بالسليم للثمن او المثلن والمخامم بالعبث وبالعين الموجهة والاجرة ولهذا كان العاقد بطريق الوكاله في هذه
هو الحالف لا يسمع الى اخره تحت في يمينه لصدق انه باع واشترى واساجر حقيقته وحكما وهذا قول الثاني
في الاظهر وهذا ما لا يحد تحت لان بالامر يصير كانه فعله بنفسه كما لو حلف لا يحلق راسه فامر حلفه
له تحت قلنا لم يوجد الفعل منه حقيقته ولا حكما وهو الشرط للتحث بل من العاقد حقيقته وحكما وانما الثالث
له حكم العقد الذي هو الملك لا كل حكم وان كان الحكم الاعلى بخلاف الموكل ان الممن لم يتعهد فيه على حلفه
بان كان ممن يقدر على ذلك بفعله وقوله الا ان ينوي ذلك استثناء من قوله لم تحت يعني فاذا نوى البيع بنفسه
او وكيله تحت يبيع الموكل او يكون الحالف ذا سلطان لا ينوي العقود بنفسه فانه تحت وان لم ينو ان يتصرف
من الفعل ليس الا الامر به فيوجد سببا للتحث بوجود الامر به للعادة وان كان السلطان بما يباشر بنفسه
عقد بعض المبيعات ثم لو فعل الامر بنفسه تحت ايضا لا تقاذه على الاعم من فعله بنفسه او مأموره
ولو كان رجلا يباشر بنفسه مرة بوكله اخرى بغير العليم وكل فعل لا تقاذه الحالف كانيان كان كلفه
بميتي ولا يظن العقد كذلك **قوله** ومن حلف لا يزوج او لا يطلق او لا يدين فوكله بذلك تحت يعني اذا فعله
الوكيل وهو قوله ماله واحده وجه للثنا فيه واكثرهم لا تحت لانه لم يفعل وانما نسبت الى الامر بحزام انه
تحت عندكم بفعل نفسه كما بفعل المأمور ومنه جمع بين الحقيقة والحجاز وانتم تباونه قلنا لما لم يملكه اضافته
الى نفسه بل لا يستغنى عن اضافته الى موكله كان ناقلا عبارة للموكل فانضاف العقد كله لفظا وحكما اليه تحت
به الا ترى انه يقال في العرف بالسلم كلام غيره من شعراء حكاه هذا البس كلام هذا الرجل بل كلام فلان فكان

قوله

المعقود عليه عدم لزوم احكام هذه العقود نظرا الى العرض وهو اهم مما يلزمه بمباشرة اذ
ببأسره مأموره وليس فيه جمع بين الحقيقة والحجاز ولو قال غيبته ان لا اكلم به لم يدين في القضا
خاصه وفيما بينه وبين الله تعالى يدين ولو خلعها وقال اسخط القبان تحت ولو ابي منها لم يمتد له حتى
بان تحت عند ابي يوسف لان الايلا طلاق موجد فغند مضيفا لرفع مضافا الى الزوج وعذر فرك تحت
لان الطلاق انما وقع حكما فعا لضررها فلا يكون شرطا للتحث موجود او لو كان غيبنا ففرق بينهما بعد
الهدية لم تحت في قوله رفرود عن ابي يوسف روايان ولوروجه فصولي فاجاز بالقول تحت وعن
محمد لا تحت وفي الاجازة بالفعل اختلاف المشايخ قال شمس الامية والاصح عندي لا تحت لان عقد الطاح
يخص بالقول فلا يمكن جعل المجيز بالفعل عاقدا له ولا فرق بين كون الموكل بعد المير او قبله ولو وكل
بالطلاق والعناق برحلف لا يطلق ولا يعق ثم طلقا لو قبل او اعق تحت لان عبارة الموكل فانفقوا
اليه **قوله** ولو حلف لا يضرب عبده او لا يذبح شاته فامر غيره بفعله تحت لان له ولا يه ضرب عبده
ودخ شاته بملكه توليته غيره فملكه اياه انتقل بفعل الضرب اليه بواسطة الامر به ثم سفعته واجبة
الي الامر على الخصوص وهو ما يحصل من ادبه وان تجاره فيجعل مباشرا اذ لا حقوق ترجح الى المأمور
وقرض المسئلة في ضرب عبده احترازا عما لو حلف لا يضرب حرا فانه لا تحت بالامر به كانه لا يلايه له
عليه فلا يعتبر امره الا ان يكون الحالف سلطانا او قاضيا لا يملك ان يضرب الاحرار جدا ويعززا
فلكل الامر به ولو قال غيبته ان لا ابي ذلك يعني دين في القضا بخلاف ما تقدم من الطلاق وغيره
ووجه الفرق ان الطلاق ليس لا يملك كلام شرعي بوجوب اثر شرعي في المحل وهو الفرقة والامر
بذلك مثل الحكم به لان المأمور به كالرسول به ولان الرسول كلما بالاجماع فاذا نوى الحكم
به خاصة فقد نوى خلاق الظاهر فلا يصدق القاصي من حيث انه حكم كلام داخل تحت وكما المرسل
مع فرض ان نفسياته لا ترجع اليه وهي الحقوق وحقيقته المراد ان الطلاق وما معه لما كان لفظا
يثبت عنده اثر شرعي فالخلف على تركه حلف على ان لا يوجد الفرقة من جهته وهذا المعنى اعم من
ان يحق بمباشرة او بمباشرة المأمور فيه احد فخالق الظاهر اما الذبح والضرب تفعل حتى لا يوقف
حقوا اثره على الامر لان الضرب ثبت مع اثره من الفاعل بلا ادن منسبه الفعل الى الامر بحجاز باعتبار
سبه فيه فاذا نوى ان لا يفعله بنفسه فقد نوى حقيقته كلامه بخلاف الكلام المجعول اسبابا شرعية لا ناز
شرعية لا ثبت تلك الآثار به الا باذن عن ولا يه فلما كان للاذن فيها اثر انقلها الى الحالف قالوا
وثبت بصد يقه قضائي ضربا لغيره وايه في يمتد يقه قضائي الطلاق لان حقيقته كلامه
المباشرة فيها يصدق في الفصلين وهو قوله لثافي في الحق والفرق ثابت ولكن تأثيره في الخلا
غير ظاهر فان كون الفعل محقوا اثره بلا ادن والقول لا يحقوا اثره الشرعي لا باذن لا يحرم عنه

ملووم الفرق المذكور **قوله** ومن حلف لا يضرب ولده فامرنا ان اضربه لم تحت في محله لان منفعة
ضرب الولد عابده الي الولد المضروب وهي السادب والتتقيف اي القوم وترك الاعوجاج في الدين
والمرودة والاختلاف فلم يسب فعل المامور الي الامر وان كان يرجع الي الاب ايضا لكن اصل المنافع وحققها
انما ترجع الي المصنف لها فلا موجب للقلد اما في عرفنا وعرفنا فانه يقال ضرب فلان اليوم ولده وان
لم يمس ولم يولد له غدا استيفك علقه م يذكر لمودب الولد ان يضربه فعند الاب نفسه قد حقق
ايعاده ذلك ولم يكذب لمضاه ان ينفذ على معنى لا يقع بك ضرب من جهتي وبحث بفعل المامور **قوله** ومن
قال ان بعته لك هذا الثوب يعني الي اخره لا شك انه بيع بعته لك هذا الثوب وبعث هذا الثوب لك بمعنى واحد
اما على جعل الخطاب شتر باله فبهما فاللام الاختصاص واما على جعلها فيما للتعليل اي بعته لاجله هي
ايضا بعيدا للاختصاص على ما ذكره ولكن الوجه الظاهر في الاستعمال انه اذا وليت الامم الفعل بتوسطه
بينه وبين المفعول نحو بعته لك هذا ثوبك للتعليل وجه افادتها للاختصاص هو انها بصيغة متعلقها
لمدخلها متعلقها الفعل ومدخولها كاف الخطاب فيفيد ان الخطاب مختص بالفعل وكونه مختصا به يفيد ان
لا سفاد اطلاق فعله الا من جهة وذلك لكون باسره واذا باع باسره كان بيعه اياه من اجله وهي لام **قوله**
فصار المعهود عليه ان لا يبيعه من اجله فاذا من الخطاب ثوبه بلا علة فباعه لم يكن باعه من اجله لان ذلك
لا يصور الا بالعلم باسره ولم يفر من هذا كون هذا لا يكون الا في الافعال التي تجري فيها النيابة كالمشتري
نحو ان صفت له خاتما وكذا ان خطت لك وان بيت لك بيتا بخلاف ما اذا قال ان بعته ثوبا لك حيث يحتج اذا
باع ثوبا ملوكا للخطاب سواء كان باذنه او غير اذنه لان المحلوف عليه يوجد مع امره وعدم امره وهو بيع
ثوب مختص بالخطاب لان الامر هنا اقرب الي الاسم الذي هو الثوب منه للفعل والقرب من اسباب الترجيح
موجب ايضا فيها الثوب الي مدخولها على ما سبق وشك ما لو وليت فعلا لا يجري فيه النيابة مثل الاكل والشرب
وضرب العلام لانه لا يحتمل النيابة لمو قال ان اكلت لك طعاما او طعاما لك او شربت لك شرايا او سرايا لك او
ضربت لك غلاما او غلاما لك او دخلت لك دارا او دارا لك فانه تحت مدخول دار مختص بها الخطاب **قوله**
اليه واكل طعام بملكه سواء كان باسره او بعليه او دونهما ثم ذكر طهرا الدين ان المراد بالعلام الولد لان ضرب
العبد يحتمل النيابة والوكالة فكان كالاخاره قال تعالى فيثروه بعلام عليهم وقال فاضى خان المراد به العبد
للعرف لان الضرب مما لا يملكه بالعقد ولا يبرم وحمل الضرب بملكه فانصرف الامر الي ما يملكه لا الي ما لا
يملكه **قوله** ومن قال هذا العبد حران بعته فباعه على انه بالخيار عتق بوجود الشرط وهو البيع والفرق
ان الملك فيه قائم لان خيار البايع لا يوجب خروج المبيع من ملكه البايع من ملكه الجبر الوجود المحل ولو باعه
بيعا فاسد امان كان العبد في يد المشتري محتويا عليه بان كان غصبه لا يعتق كاي البيع الصحيح البات لانه
كان البيع بملك العبد عن ملكه الي المشتري قبل وانه على ان المعلوم مع العلة في الخارج وعقود الشرط

قوله

فان البيع كما هو عليه للملك هو شرط لنشوت العتق لذلك العبد كان المعلوم وهو الملك امرع ثبوت ما من
المشروط الذي هو العتق حيث وجد ملك المشتري قبل وجود العتق ويكران يقال بل انما قارنا العتق
بذوال الملك فلم يزل العتق لانه بعده فلم يعادف الملك و تقدم مثل هذا المصنف فذكره وهذا على ان
المعلوم عقيب العلة كما هو رأي المصنف وعرفنا هذا وجه تقيده المصلحة كون البيع بشرط الخيار لانه
لو قال ان بعته هذا العبد لم يحر فباعه بغير خيار لا يعتق **قوله** وكذلك ان قال المشتري ان امترته فهو
حر فاستداه على انه بالخيار يعني للمشتري عتق ايضا اما اذا استراه شرا فاسدا باثا فان كان في يده مضمونا
لانه غصبه عتق لانه صار مضمونا ملك نفسه ولو كان شرا صحيحا عتق بطريقا لاولي لان الشرط قد تحقق
وهو الشراء والملك قائم فيه اما على قولها فظاهر واما على قول ان خيفه فلان العتق الواقع في هذا العبد
سبب بعلق هذا المشتري والمعلق بالشرط كالخبر عنده وهو لو اشتراه بشرط الخيار واعتقه قبل ان يعلق
الخيار لعتق وثبت الملك ما بقاله شرطا انتصافيا فكذا هذا واورد طلب الفرق بين هذا البيع وبين
الكاح القاسد على قول ان خيفه رحمه الله حيث لا يقع به العتق بما اذا قال ان تروجت فعبدى حر فخرج
نكا حاقا فاسدا مع ان كلامهما لا يفيد الملك واجيب بان البيع وان لم يسقط الملك فهو مع تام على وفي الدليل
وهو الايجاب والقبول في محله فكان وجوده وجود الشرط بخلاف الكاح فانه اذا صح كان على خلاف الدليل
اذ الحربة تنفي ورود الملك فكيفه اذا كان فاسدا فلا يحكم بانه الشرط الا اذا صح ويكران يقال لا ورود
لهذا السؤال فان هذا البيع وان بشرط الخيار للمشتري فانه يعقب الملك له سبب خاص فيه وهو تعليقه
الساكن عتق من سترية فانه لم يزل العتق عند الشراء لانه الشرط وسند لم يزل ملكا انتصافيا وشك
لا يتصور في الكاح واورد منع كون المعلق بالخيار لان الخيار لم يثبت عنده الخيار والحكم مقدمه بل هو
والمعلق لا يلزم الفاء لان الملك ثبت بعد معنى هذه الخيار فيقول اذا ذاك ولا يلغو او اجيب لما امكن ان
يجري فيه ما يجري في الخيار والعق بجناس في اثباته وجب اختياره اذ ذاك والاجاز ان يفسح قبل المدة
فلا يعتق بخلاف ما اذا استري اياه بشرط الخيار لا يعتق الا ان يمضي المدة غدا في خيفه لعدم الملك فانه
لم يوجد منه تملك بالاعتاق بعد الشراء بشرط الخيار حتى يسقط خياره وانما يعتق على القريب بحكم الملك ولا
ملك للمشتري بالخيار والشارع اما على عدمه في قوله من ملك دارهم بالملك لا بالشر او انما لا يجاز
المعلق صار مخيرا عند الشرط وصار قابلا انت حر فيفسخ الخيار ضرور **قوله** ومن قال ان لم ابيع هذا
العبد وهذه الامه فامرنا طالق فاعتق او دبر تدبير مطلقا طلقت لان الشرط وهو عدم بيعه قد تحقق
بوقوع الياس عنه بفوات المصلحة بالعتق والذي يبر فصار كما لو علق طلاقا بعدمه فانت او مان العبد
فانها بطريق الوقوع الياس واورد عليه منع وقوع الياس في العتق مطلقا بل في العبد اما في الامه فخارج
ان ترد بعد العتق فتسبى بملكها هذا الخالف يفتقها وفي التدبير مطلقا لحوار ان معنى القاصي بيع

المدين وهذا وقت الحكم والله اعلم **باب المن في الحج والصوم والصلاة** قد مر ما تقدم
لا لها عبادات تنفرد في نفسها بمعنى ذلك ان تقدم الا ان تعرض ما يوجب تقديم غيرها من كثرة
الوقوع المقتضية لاهمية التقدم **بول** ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها على المشي الى بيت الله او
الى الكعبة وكذا على المشي الى مكة او بركة بالبا فغلبه حجة او عمرة ماشيا وان شارك واهراق دما والبعد
بكونه في الكعبة مذكورا في الجامع الصغير ليفيد ان وجوب احد السكبين لهذه العبارة ليس باعتبار اتم مدلول
اللفظ والا لفي لانه لا يلزم المشي الا ليل الى فاذ كان فيه احتمال السبب لحصوله والحق ان يقال
ليس باعتبار اتم مدلول اللفظ لان الواقع ان مدلول المشي ليس هو الحج او العمرة بل ولا سائر مدلولات
يمشي الى البيت ولا يفعل سكا اما ابتداء معصية واما بان يقصد مكانا في الحلد اخل المواقف ليس غير فاذا
وصل اليه صار حله حكم اهله وله بعد ذلك ان يدخل مكة والبيت بلا احرام وهذا لان من الجائر ان يكون
في البيت ويوجب المشي اليه سره اخر في صدره ان اذا خرج ان يعود كما لو كان في بيت فقال والله لا دخلت
هذا البيت فان عليه ان يخرج ثم يدخل مرة ثانية ولا باعتبار الحكم بذلك بجوار باعتبار انه سبب الاحرام
مؤثرا له عن اللغو لانه ليس لازما له لجواز ان يقصد بسيره مكانا داخل المواقف ليس فيه كذا ذكرنا ولا
بالنظر الى الغالب وهو ان الذهاب الى هناك يكون لتقصيد الاحرام لما عرف من الغالب الفاظ وهي ما اذا
نذر الذهاب الى مكة كان قال على الذهاب او لله على الذهاب الى مكة او السفر اليها او الركوب اليها او
او المحض انه لا يلزمه شيء مع امكان ان يحكم بذلك منها ما هو نافع للغو بل لانه يعوق فاجاب احد القدرين بغير
فيه بجواز الغو بحقيقته عرفية مثل ما كوت قال على حجة او عمرة والا فاقياس كذا ذكره المصنف ان لا يمتنع
شي لانه التزم ما ليس بقربة واجبه وهو المشي ولا مقصودة في الاصل ولو قيل بل هي واجبه فان المكي
اذا قدر على المشي لم يمتنع الحج ماشيا اجيب بان الشرط للزوم النذر على ما قد ساء بعد كونه من جنسه واجب
ان يكون مقصودا لنفسه لا لغيره حتى لا يلزمه النذر بالوضوء لصلاته والمشى المذكور وكذا السعي الى الجعبة
كذلك لمن لا يملك مركبا ولا يدر على المشي الا انه قد يعكر عليه الطواف فانه واجبه مقصودا لنفسه لا لغيره
الا ان يراد من جنس المشي الى مكة واورد ان الاعكاف يلزم بالنذر وليس من جنسه واجبه احب ان شرطه
الصوم من جنسه واجبه وتوجيهه ان حجاب المشروط باحباب الشرط ولا خفا في بعده فان وجوب الصوم
وجوب الاعكاف بالنذر والكلام الان في صحة وجوب المشي وكيفية استدلاله على لزومه ولزوم
الشرط فرع لزوم المشروط وان استدله بالاجماع او النص المتقدم في حديثه نذر عمر الاعكاف في
الحج اهله فهم لا يقولون لهذا الحديث بل يعرفونه عن ظاهره لا هو والشايع لا يعجزون نذر الكاظم قد
يقال بمعنى الاجماع على لزوم الاعكاف بالنذر بموجب اهدار استراط وجود واجبه من جنسه واذ اقرروا
لا حجاب صار كقولهم على زبارة البيت ماشيا فانه موجب لذلك ولو اراد الله بعض المساجد لم يلزمه شيء

المدين واجب بان من المشايخ من قال لا يطلق لهذا الاحتمال والصحيح انها تطلق لان ما فرض من الامور
الموهومة الوقوع فلا يعتبر ان الحلف على مع هذا الملك لا كل ملك واجيب ايضا عن المدبر فان بيعه بيع
قن لا نقاش التدبير بالقضا معنق ولا فرق بين كون العبد ميا او سلا او بحري اختلاف المشايخ فيه والصحيح
بول واذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة في طاعة ثلاث طلقت هذه التي حلفت في القضا
وان قال نوبت غير هاتين فيما بينه وبين الله تعالى وتطلق في القضا وهذه سلة الجامع الصغير ولم يحكم
خلافا وذكرنا في يوسف في شروح الجامع الصغير انها لا تطلق واخاره شمس لامية وكثير من المشايخ لان
الكلام خرج جوابا فينطبق على السؤال مكانه قال كل امرء في غير كماله ولا عرضة ارضاها لا
احاشها وجه ظاهر الرواية ان اللفظ عام ولا يخص من يتيقن لانه ان كان هو عرضة ارضاها وجار كون
عرضة احاشها لا اعتراضها عليه فيما احل الله له فكان محتملا لكل من الامرين فالحكم بمعين حكم ولا نه زاد على
قدر الجواب ان بكفيه ان يقول ان كنت فعلت ذلك في طاعة فلما لم يصح جعل سببا تحررا عن الاعراف **فروع**
قال في اليك حاجة انقضيتها فقال نعم وحلف على ذلك بالطلاق والعنف فقال جاحي ان تطلق وتختك
ثلاثا له ان لا يصدق لانه منهم وله حلف ليطيعه في كل ما يامره به وينهاه عنه ثم نهاه عن حجاج امراته
لجامعها الخالف لا تحت الا ان كان مما يدل على قصد الي ذلك عند حليفه على الطاعة لان الناس لا يريدون
به النبي عن حجاج المرأة عادة كما لا يريدون النبي عن الاكل والشرب حلف لا يطلق امراته مطلقا
بضاف اليه تحت به حتى لو دفع عليها طلاق معني مده الايلا تحت لا بما لا يضاف اليه فلا تحت بفريق
القاضي للعبه واللعان ولا باجازه خلع العضوي بالفعل وتحت لو اجازته بالقول قال امراته طالق ثلاثا
ان دخلت الدار اليوم شهد شاهدان انه دخلها اليوم فقال عبده حران كانا رايا في دخلت لم يصح عبده
بقولها راينا دخل حتى يشهد احران غيرهما ان الاوليان راياه دخل ادعت انها امراته فحلف بطلاق
زوجة اخرى له ما في امراته فقامت بينه انها امراته فقال كانت امراتي مطلقتها قال لا تحت حلف ماله
عليه حتى تشهد ان له عليه القاذ وفيها القاضي تحت في قول في بوضف خلافا لمحمد حتى لو كان الحلف
بطلاق فرق بينهما عندنا يوسف خلافا له بخلاف ما شهد انه اقرضه القاذ والمسلمة سجلا لا تحت في قول
حلف بطلاق ولا يدري حلف بواحدة او اكثر تحريمي ويجوز ما يقع عليه التحريم فان استوي طنه ياخذ بالاكثرة
اخطا قال عمرة طالق الساعة او رب ان دخلت الدار لم يقع الطلاق على احد بها حتى تدخل الدار فاذا دخلت
احداها حير في ايقاعه على ايها شادوا اخرت امرأة بالسرقة قامت زوجها ان حلف بطلاقها انها لم تسرق
حلف فقالت قد كنت سرقته فلله زوج ان لا يبعد لها الا لها صارت متناقضة حلف ان لم يجامع امراته **بول**
في طائف قالوا هذا على الجبا لعمه ولا يدر برمه والسبعون كثير حلف لا يحل ان فلان وليس لفلان ان قوله له
ان مكة تحت في قول في حلفه واي يوسف ولا تحت في قول محمد والاصل انه لا يغير وجود الولد وقت

وكذا لا يلزمه بقوله على المشي الى بيت المقدس او مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم شي واوردانه اذا
كان كقوله على حجة او عمرة ينبغي ان لا يلزمه المشي لانه لو قال على الحج لا يلزمه والحواس ان الحق ان المقدس على
حجة او عمرة ما شيا لان المشي لم يهدر اغباره شرعا فانه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان احت عنبه من غير
ندرت ان يمشي الى البيت فامرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تركب ولهدى هديا رواه ابو داود وغيره وسند
حجته وثاني صحيح مسلم انه قال لتركب فحجرك اما على ذكر بعض المروي وعلى هذا اقتصرنا في كتاب الحج
بمعنى ان محل الاشتغال جوار ركعتها ولو اهدت كما لو نذر الصوم بصفه التابع ليس له ان يفرك ويتصدق بل لو
فرك لزم استيفاءه فاقصروا الراوي على ذلك لتعدد دفع ذلك وعرف لزوم الفدية من الحديث الاخر وندد ذكرنا
على حالة الجهد فان في بعض طرقه وانها لا تطلق ذلك ثم يعرف لزوم الفدية من الحديث الاخر وندد ذكرنا
بقية هناك ذيلاطويلا وفرو عاجة وان اراجح ان يلزمه المشي من بيته من حيث لم يحرّم منه من المقات يعني
فالمخلاف فيما اذا لم يحرم منه هل يلزمه المشي منه او من حيث يحرم منه من المقات اما لو احرم من بيته لزمه
المشي منه بالانفاق واعلم ان في بعض طرق حديث اخت عقبة قال ولتهدبته لكنهم علوا باطلاق الهدي في
الحديث الاخر الثابت في الصحيحين واخرج الحاكم في المستدرک من حديث عمران بن الحصين قال ما حظيت بامر
الله صلى الله عليه وسلم خطبه الا امرنا بالصدق ولما ناعنا عن المثل وقال ان من المثل ان ينذر الرجل ان يحج
ما شيا فنذر ان يحج ما شيا فليهد هديا ولتركب وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه لكن محل المطلق على المقد
اذا كانا في حادثة واحدة واجب بحج البنية ثم المصنف رحمه الله ذكر هذا المذهب عن علي رضي الله عنه
والمروزي عن علي بن طريف عن ابي عبيد بن جابر عن سعد بن ابي عدي عن قتادة عن الحسن عن علي رضي الله عنه
في الرجل يحلف على المشي قال يمشي فان عجز تركب واهدي بدنه ورواه عبد الرزاق عن علي بن سند صحيح فمندر
ان يمشي الى البيت قال يمشي فاذا عجز تركب واهدي جزورا واخرج نحوه عن ابن عمر عن ابن عباس
وقتادة والحسن واما ورود البنية في خصوص حديث اخت عقبة من عامر فاسند ابو علي في
سند تباريه حديثا احده عن عبد الوارث ثناهما مرثا فمادة عن عكرمة عن ابن عباس ان اخت
عقبه من عامر نذرت ان يحج ما شيا فليل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان الله عز وجل غني عن نذر
احتكرك تركب ولتهدبته واما اذا كان النادر عكسه واراد ان يجعل الاحد الذي لزمه حجافا فانه يحرم
الحرم ويخرج الى عرفات ما شيا الى ان يطوف طواف الزيارة كغيره وان اراد اسقاطه بعمرة فعليه ان
يخرج الى الحل محرم منه واما اختلافوا في انه يلزمه المشي في ذهابه الى الحل ولا يلزمه الا بعد رجوعه
منه محرما والوجه بعضه انه يلزمه المشي لما قد مناه في الحج من ان يلزمه المشي من بلدته مع انه ليس
محرما منها بل هو ذاهب الى محل الاحرام محرم منه اعني المواقيت في الامح لما قد مناه في حنبه لو
ان بعد اذ قال ان كلت فلانا فعلى ان يحج ما شيا فلقبه بالكونه فكله فعليه ان يمشي من بعد اذ قال

والسيرة

على المسير الى بيت الله فقد علمت انه لا يلزمه شي مع اخواته ومثله الشد والهرو له والسعي الي
نكة وكذا على المشي الى استار الكعبة او باب الكعبة او ميابها او اسطوانة البيت او الصفا والمروة
والي عرفات ونزد لفته لا يلزمه شي واختلفوا فيما اذا قال الله على المشي الى الحرم او الى المسجد
الحرام قال ابو حنيفة لا يلزمه شي وقال صاحباه يلزمه احدا للسكين والوجه في ذلك ان يحل
على انه تعذر بعد ابي حنيفة احباب الفكر بها فالا به كما تعذر في المشي الى الكعبة ويرتفع الخلاف
والا فالوجه الذي ذكره متضائل وهو ان الحرم يستل على الكعبة فذكر المشي ذكر المشي وهو
الكعبة ولو صرح بقوله الله المشي الى الكعبة لزمه فكذا ذكر المشي لان احباب اللفظ تعارف عنه فيه
وليس عين المشي الى الحرم عينه وهو وجه ابي حنيفة **قوله** ومن قال عبد بن حوران لم احج العام
وقال بعد انقضائه حجت واقام العبد شاهدين علي انه حجي العام بالكونه لم يعنى عبده عند
ابي حنيفة وابي يوسف ولم يذكر قوله ابي يوسف مع ابي حنيفة في الجامع الصغير قاله صاحب المختلف وكذا
لم يذكره الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير وقال محمد بن يعقوب ان هذا شاهد على امر شاهد
وهو الصحيح وكيف لا يقبل ومن ضرورته انما الحج ذلك العام مستحق الشرط معقوليها انها قامت
على النفي يعني ان المقصود منها نفي الحج لا اثبات الصحية فان الشهادة على الصحة غير بقوله لان المقصد
وهو بعد لا حوله فيها بطلبه لان العزم لم يعلقها وما لا مطالب له لا يدخل تحت القضاء واذ اطلت
الشهادة على الصحة لقيت في الحاصل على نفي الحج مقصودا والشهادة على النفي باطلة فان قيل لا سلم
انها مطلقا باطلة بل النبي اذا كان ما يعلم ويحيط به الشاهد صحت الشهادة عليه فانه ذكر في السير الكبير
شهد ابي رجل انه قال المسيح ان الله ولم يقل قولا مضاري والرجل يقول وصلت به ذلك قبل هذه
الشهادة وبات امراته لاحاطة علم الشاهد به احاب المصنف بقوله غايه الاموال هذا في محيط علم
الشاهد لكنه لا يميز بين نفي ونفي في عدم المقبول بان يقال النبي اذا كان كذا صحت الشهادة به وان
كان كذا لا تصح تبسيط او دفعا لخرج اللارم في غير نفي نفي واما سله السير فالقول باعتبارها
شهادة على السكون الذي هو امر وجودي وصار كشهود الارث اذا قالوا شهد انه وارثه لا تعلم له
وارثا غيره حيث يعطى له كل التركة لانها شهادة على الارث والنفي في ضمنه والارث ما يدخل تحت
القضاء فاما الحرم وان كان وجوديا وينفي الحج في ضمنه لكنه لا يدخل تحت القضاء كما ذكر في الشهادة
كعدمها في حقه بقى النفي هو المقصود بها واما ما في المبسوط من ان الشهادة على النفي يقبل في الشرط
حتى لو قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حرة فشهد انه لم يدخلها قبلت ويعنى بعمقه وما نحن فيه
من قبيل الشرط فاحجب عنه بانها قامت بامريات معين وهو كونه خارجا بينت النبي ضمنا ولا يحق
انه يرد عليه ان العبد كالا حوله في الصحة اذ لم تكن في شرط العزم لم تقع الشهادة لها كذا لا حوله

في الخروج لانه لم يجعل الشرط بل عدم الدخول كعدم الحج في سلسلته فلما كان المشهود به ما هو جود
متضمن للادعي به من النبي المحمول شرطا فثبت الشهاده عليه وان كان غير مدعي به لقضيه المدعي به
لذلك يجب قبول شهادته الصحيحه المقضيه للنفي المدعي به فقول محمد رحمه الله اوجه **قوله**
ومن حلف لا يصوم في يوم من ايامه ساعة ثم انظر من يومه حنث لوجود الشرط وهو الصوم الشرعي
اد هو الاساءه من المفطرات على فقد التقرب وقد وجد تمام حقيقته وما زاد على ادبي اساءه في
وقته تكرر للشرط وان تجرد الخروج في الفعل اذا تمت حقيقته سمي فاعلا وكذا انزل ابراهيم عليه السلام
والسلام اذا حاجته أثمر السكين في محل الذبح فقبل له قد صدقت الروايات خلاف ما اذا كانت حقيقته
تتوقف على افعال مختلفة كالصلاة وكذا قال من حلف لا يصلي انه اذا قام وقرأ وركع وسجد حنث اذا
قطع فلو قطع بعد الركوع لا حنث لانه لم يدخل في الوجود تمام حقيقته **قوله** ولو حلف لا يصوم
يوما او صوما ثم حنث بمصوم ساعة بل بتمام اليوم اما في يومنا فظاهره وكذا في صومنا لانه مطلق ينصرف
الي الكامل وهو المعتبر شرعا فلذا قلنا لو قال لله علي صوم وحب عليه صوم يوم كامل بالاجماع وكذا اذا
قال علي صلاة يجب ركعتان عندنا لا نقول المصدر مذكور في الفعل فلا فرق بين حلفه لا يصوم ولا
يصوم صوما ينبغي ان لا حنث في الاول لا يومنا نقول الثابت في ضمن الفعل ضروري لا يظهر اثره
في غير محقق الفعل بخلاف المرح فانه اختيارية ترتب عليه حكم المطلق موجب الكمال وقد ورد عليه
ما لو قال لا صوم من هذا اليوم وكان بعد ان اكل او بعد الزوال وقال لامرأته ان لم تصلي اليوم فانت طالق
فخاصت من ساعتها او بعد ما صلت ركعة صحت المين وطلعت في الحال مع انه يفرون بذكر اليوم ولا
قال واجب بان المين عند الصور والصوم بعد الزوال والاكل متصور كما في صورته الناصبي وكذا
الصلاة من الحائض من زهره الدم لا يمنع كما في استحيائه الا انما لم تشرع مع دروره حيين ففات
شرطا اذ به خلاف سله الكوز لان محل الفعل هو الما خيرا بهم اصلا فلا ينصرون بوجه وهاتان
المسلتان اما سلطان مبتدئين لا موردتين لان كلاهما كان في المطلق وهما لفظ يوما ولفظ هذا
اليوم ليس من قبيل المطلق لانه مقيد بمعرف والمطلقات هي النكرات وهي اسما الاجناس والا فرب
وعمر مطلق لا يقول احد المسلمين مشكلتان على قول ابي حنيفة ومحمد لان الصور شرعا شتى
وكونه مكنيا في صورته اخرى وهي صور النساء والاحتياط لا يفيد فانه حيث كان في صورته الحلف
مستحيلا شرعا لم يصور الفعل المحلوف عليه لانه لم يحلف الا على الصوم والصلاة الشرعيتين اما على قوله
ابي يوسف فظاهر انما يعتقد ان من حنث واعلم ان المترادف ذكر انه لو حلف لا يصوم فهو على الجايز لانه
يقطع الله تعالى وذلك لا يحصل بالفاسد الا اذا كانا المين في الماضي وظاهره بشكل على سله الكتاب
فانه حنث بعد ما قال لم افطر من يومه لكن سله الكتاب اصح لانها تضمن عهد في الجامع الصغير **قوله**

والحلف

ولو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع ثم قطع لم يحنث والعياس يعني على الصور ان يحنث بالافتتاح وجه
الاستحسان ان الصلاة عبارة عن افعال مختلفة فاما يات لها لا تسمى صلاة يعني لم يوجد تمام حقيقته
والحقيقة تدعي بانها الجزاء خلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الاساءه وتكرر بالجزء الثاني ولذا
قال الفقيه ابو الليث لا فرق بينهما في الحاصل لان ما بعد صوم ساعة مكر من حنث ما يعني فصار صوم
ساعة كصلاة ركعة يعني لانه يحنث فيها تمام الحقيقه م قال المصنف وان سجد مع ذلك يعني الركوع وما قبله
ثم قطع حنث ويشكل عليه ما ذكر المترادف حلف لا يصلي يقع على الجايز فلا يحنث بالفاسد الا اذا كان المين
في الماضي اي حلف ما صليت وكان صلي فاسدة لان الصلاة الماضية يراد الخبر عنها لا المقرب لها وضح
الخبر عن الفاسد اللهم الا ان يراد بالفاسد ان تكون غير طهارة وكون ما في الدخيرة بيان له وهو
قوله لو حلف لا يصلي فصلي صلاة فاسدة بان صلي غير طهارة مثلا لا يحنث استحسانا لان مطلق الاسم
ينصرف الي الكامل وهو ما به حصول الثواب وسقوط الغرض قال ولو نوي الفاسد صدق ديانته
وقضا لان الفاسد صلاة صورية والطلاق الاسم على صورته مجازا جاز يفيد نوي كما يحمله لفظه وفيه
تغليب على نفسه لان مع هذا يحنث بالعصية ايضا وليس في هذا الجمع من الحقيقة والمجاز وانما طريقه انه
في الصحيح كما في الفاسد وزيادة على شرط الحنث فلا يمنع الحنث ولو كان عقد عليه على الماضي ان قال
ان كنت صليته هي علي الجارة والفاسدة ثم فرق بين لا اصلي ولا اصلي صلاة حيث يحنث بركعة فقال
وفي صورته حذف المفعول المعنى فعل الصلاة لان كون المفعول صلاة وذلك يحصل بالركعة الا انه اذا
قطعها بعد ذلك فقد انتقص فعل الصلاة ولكن بعد حنثه والانتفاء من انما يظهر في علم يقبل الانتفاء
والحنث بعد تحققه لا يقبل الانتفاء من فظهر من كلامه هذا ان المراد من الفاسد هي اليوم بوصفها
شي بوصفها الصحة في وقت بان يكون ابتداء الشروع غير صحيح وعليه يحمل ما اوردناه في الصور **قوله**
الاسكال فذاك انما هو او ردان من اركان الصلاة العقد وليست في الركعة الواحد فوجب ان لا يحنث
بها واجيب بان العقد موجوده بعد رفع راسه من السجدة وهذا اولي بنى على توقف الحنث على الركعة
ومنه خلاف المشايخ والحق انه يتفرع على الخلاف من ابي يوسف ومحمد في ذلك وموت المسلم في سجدة
والاوجه ان لا يتوقف تمام حقيقة السجود بوضع بعض الوجه على الارض ثم لو سلم فليست تلك العقدة هي
الركن والحزان الاركان الحقيقية هي الخمسة العقدة ركن زائد على ما تحرروا واما وجبت التخم فلا يعتبر ركنا
في حق الحنث **قوله** ولو حلف لا يصلي صلاة لم يحنث ما لم يصل ركعتين لانها الصلاة المعبرة شرعا صلاة ركعتين
للنبي من التبر انما يمنع العدة لو فعلت ومن قد روج هذا في الدخيرة قال لعبدته ان صليت ركعة فانت حر
فصلي ركعة ثم تكلم لا تعني ولو صلي ركعتين عتق بالركعة الاولى لانه في الصور الاولى ما صلي ركعة لانها
شرا بخلاف الثانية وهذه المسئلة مدكون في نوادر ابن سماعه عن ابي يوسف فقال بعض المتأخرين بين

هذه ان المذكور في الجامع قول محمد بن علي وحده وهو غير لازم فان المذكور عن ابي يوسف حله كما صلي
ركعه وصلا الركعة حقيقة دون مجرد الصورة لا يتحقق الا بغير احدى اليها والمذكور في الجامع حلف
لا يصلي ولم يقل ركعه واليها يصغر البتة اثباته الا بغير وهو في الاصل مقطوع الدب ثم صار يقال
لما قص وفي البيع حثت بالفاسد بخلاف الكاح والفرق غير خاف ثم اذا حلفت لا يصلي صلاة فقل
توفيق حثته على فحده قدر الشاهد بعد الركعتين احلفوا فيه والاطهر انه ان عقد عينه على مجرد الفعل
وهو اذا حلفت لا يصلي صلاة حثت قبل العقد لما ذكرته وان عقدها على الفرض كصلاة الصبح او ركعتي
الفجر يعني ان لا تحت حتى يقعد **فروغ** حلفه لا يوم احدا فبني فجاناس واقدوا به فقال نوبان
لا اثم احد اصدق ديانته لا قضا الا ان شهد اني اصيلي نفسي وكذا لو صلي هذا الحالف الجمعة
بالناس ونوي ان يصلي لنفسه الجمعة استحسانا لان الشرط الجماعة وقد وجدت وحثت قضا ديانته
وسعي اذا اهمر في صلاة الخنارزه ان يكون كالاول ان اشهد صدق فيها والافق الديانته ولو قال
ما صليت اليوم صلاة تريد في جماعة صحت نيته لانها ناقصة والمطلق ينصرف الى الكامل ولو قال ما
صليت اليوم الظهر يريد في جماعة قال محمد لا تسعه اليه في هذا بخلاف ما اذا صلي الظهر في السفر قاله
معنى طهرتكم وسعته فيما بينه وبين الله تعالى وفي ما اخرت صلاة عن وقتها قد نام فقضاها اختلفوا
بنا على ان وقت المذكرة وقتها بالحديث يصح او لا بل ينصرف الى الوقت الاصيل **الفصل في لباس الباطن**
والخلف **فروغ** مقدمه على الضرب والقتل لا زالب البسائر ووقوعه من لا يقيد خصوص من الملبوس لان غيبته
او مع من شرعية الضرب والقتل والخلف بغير الحاد تشديد اليا جمع على بفتح الحاء وسكون اللام كذا في
قوله ومن قال لامرأته ان ليست من عزالك اي ثوبان من عزالك اي معزولك فهو هدي معزلة من قطن ملوك
له وقت الحلف فلبسه فهو هدي اتفاقا ولو لم يكن في ملكه قطن او كان او كان فلم تعزل عنه بل عزلة من
قطن اشتراه بعد الحلف فلبسه هي سله الكتاب فعند ابي حنيفة هو هدي وقال لا لبس عليه ان هديه حتى
تعزله من قطن ملكه يوم حلف اي وقت الحلف ومعنى الهدي هنا ما يتصدق به مكة لانه اسم للهدي اليها
فان كان نذر هدي شاه او بدنه فانما يخرج عن العهد ذبحه في الحرم والتصدق به هناك فلا يحزبه
احدا بمته وقيل في اهدا بيمينته ولو نذر اهدا ما لا يسقط كاهدا او نذر هديا وجه
قولها ان النذر انما يقعد فيما هو في الملك قال صلى الله عليه وسلم لا نذر مما لا ملك ان ادم او مضاف الى سبب
الملك مثل ان اشترى كذا فهو هدي او فعل ان اتصدق به ولم يوجد ذلك فان اللبس المحجول شرط لبس حيا
ملكه الملبوس ولا سلقه الذي هو عزلة المرأة سبب الملك اياه لانه ملكه القطن وليس لعزله سبب الملك
القطن لان عزله يكون من طهرها ولو كان من قطنه فلا يصح النذر في المستري من القطن اذا عزله وله ان

لا اله الا الله

عزله المرأة عادة يكون من قطن الزوج لان العادة ان يشترى القطن في البيت وهي تعزله يكون
المعزول ملوكا له والمعتاد هو المراد باللفاظ فالعقل يعزلهما بعلق سبب ملكه للثوب كانه قاله
ان ليست ثوبا ملكه سبب عزله فطنه فهو هدي ولا حاجة اليه بعد بملكه القطن ولا الى الالفات اليه
وان كان في الواقع لا يملك المعزول باللعزل الا اذا كان القطن ملوكا له وحده لا فرق بين ان
ملكه القطن بعد ذلك او في حال الحلف ثم استوضح على ان عزلهما سبب هادي ملكه المعزول بقوله ولهذا
حثت اذا عزلت من قطن ملوك له وقت النذر بالاتفاق مع ان القطن غير مذكور وما ذاك لان يكون ذكر
العزل ذكر سبب الملك في المعزول لان معنى كونه سببا كونه علما وقع ثبت الحكم عنه وكون العزل في
العادة يكون من قطن ملوك له مستلزم كونه علما وقع ثبت عنه ملك الزوج في المعزول ولهذا فارق سلة
المستري حيث لا تحت فيها بالشراب بعد الحلف لان الاضافة الى المستري ليس اضافة الى سبب الملك لان الملك
لا تحت عند المستري اثر له بل هو مقدم عليه ولهذا بطل قوله من رجع قوله زمر في سلة المستري هذا
والواجب في ديانته ان نفق بقولها لان المرأة لا تعزل الا من كان نفسها او قطنها وليس لعزله سبب الملك
المعزول عادة فلا يستقيم جواب ابي حنيفة رحمه الله فيه **فروغ** سلقه باللبس حلفه باللبس عزلهما
لبس فلما بلغ الدليل السرة تذكر فلم يدخل يديه في الكمين ورجلاه بعد في الخفاف حلفه باللبس ثم با
لا تحت بلبس العنوسة والعمامة ولو حلف باللبس ولم يقل ثوبا تحت والسراديل ثوب تحت به ولو قال هذا
الثوب واتخذ منه ملبوسة حثت ولو اتر راوارتي حثت سواء القميص وغيره بخلاف لا البس قيصا لا تحت
اذا اتر ربه او اتردي فينقعد على اللبس المعتاد وكذا اذا حلف باللبس سراويل فان ربه او قم لا تحت
ولو قال هذا السراويل فان ربه او قم حثت ولو وضعه على عاتقه لم يدخله لا تحت ولو حلف باللبس
القباء او قباء لم يعين فوضعه على كتفه ولم يدخل يديه لا تحت وفي هذا القبا حثت لان في المنكر بغير اللبس
المعتاد وفي المعين الوصف لغو فلا يعتبر اللبس المعتاد بل مطلق اللبس وقال الصوري الشهيد واخبار الامام
الوالد الحث في المنكر ايضا لانه ليس ايضا كذلك ولو وضع القبا على الخفاف ونام تحته قبل لا تحت وقيل
بل حثت لانه لو جعل القبا فوق الدثار حاله اليوم حثت والمراد بالذثار ما يلبس فوق القميص وهو
الشعار وسنه قوله صلى الله عليه وسلم الا يشار شعاروا الناس دثار وفي ثوب فلان فوضع قبا على
كتفيه حثت لا محالة لانه لا لبس لكن ليس الرد اختلف ما اذا ذكر لعن القبا ولو حلف باللبس هذا الثوب
قال لي عليه وهو نائم المختار لا تحت لانه ليس باللبس فهو كما تقدم اذا حلف لا يدخل رجله او ادخله
انقبه قالاه كما اتبه لا تحت وان ترك حثت علم انه ثوب المحلوف عليه او لا وكذا لو اتى عليه وهو
شبهه ولو حلف باللبس سراويل او خفافا دخل احدي رجليه لا تحت ولو حلف باللبس من عزله فلانه
لا تحت بالزينة والرد والعروة ولو لبس من عزلهما وعزله غيرهما حثت اما لو قال ثوبان عزلهما لا

محت ولو كان فيه رقعته من عزل غيرها تحت وكذا ان كان فيه صله في كره او دخريه او غير ذلك
من عزل غيرها ولو حلف لا يلبس من عزلها فليس ما حيط منه او ما فيه سلكه منه لا تحت ولو لبس ثوبه
من عزلها تحت عند ابي يوسف وعندها لا تحت وعليه الفتوى لا يلبس ثوبا من ثياب فلان فليس ثوبا
نسجه غلبته وقلان هو المقبل عليهم فان كان لا يعمل منه لا تحت ولا تحت لا يلبس حريرا او ابرسيا
لا تحت الا ثوب كله او لحته منه لا ما سدا او علمه منه الا ان يثوبه لا يلبس هذا القطن ولا يلبس له انصر
الي الثوب المتخذ منه فلو حثي به ثوبا وهو المضرب لا تحت وكذا لا يلبس من عزل فلان ولا يلبس له هو علي
الثوب وان نوي عن العزل لا تحت فليس الثوب ولا يلبس عن العزل لا يلبس من ثياب فلان وقلان يبيع
الثياب فاستبري منه وليس تحت لا يلبس كما نال فليس ثوبا فيه كان وغيره تحت لا يكسو افلاحا فلكاه
قلنسوة او خفين او جوربين او ارسل اليه ثوبا فلبسه تحت الا ان يوي كسوته بيده ولو اعطاه دراهم
فاستبري بها ثوبا فلبسه لا تحت **قوله** ومن حلف لا يلبس جلبا فليس خاتم فضه لم تحت عندنا وعند
الايمه الثلاثة تحت لئلا يلبس بجلب عرقا ولا شرعا بدليل انه ايج للرجال مع منعهم من الخلي بالذهب والفضه
واما ايج لهم لقصص الختم لا للزينة فلم يكن جلبا كما ملا في حقهم وان كانت الزينه لازم وجوده فكيف
لم تقصد به مكان عدمه خصوصا في العرف الذي هو مبنى الايمان قال المتأخرين هذا اذا لم يكن مصوغا
عليه خاتم النساء فان كان له فض فان كان تحت لانه ليس للنساء اما يراى به الزينه لا الختم فكل
مغنى الخلي به وصار كلبه سوارا او خنثا لا او فلادة او قرطا او دملوجا حيث يحتج بذلك ولو
من الفضه وقبل لا تحت خاتم الفضه مطلقا وان كان ما يلبسه النساء ليس بعيدا عن العرف في خاتم
الفضه في كونه جلبا وان كان زينه ولو كان الخاتم من ذهب تحت مطلقا بقصره ولا فض انفا **قوله**
ولو لبس عقد ولو غير موصع لا تحت عند ابي حنيفة وقال لا تحت وعليه هذا الخلاف عقد زجر او مرد
او باقوت وبقولها قالت الايمه الثلاثة وجه قولها انه حلي حقيقة فانه يترتب به وسعي به في القران
قال تعالى وسخر حون منه حليه فليسوا بها والمخرج من البحر هو اللؤلؤ والمرجان وله انه لا يحلي
به في العادة وهو المراد بقوله عرفا الامر معا بذهب او فضه وسبي الايمان على العرف لا على استعمال
القران مبصر في الموضع ولا تحت بغيره وقال بعض المتأخرين قياس قوله انه لا يلبس ان يلبس العلمان
والرجال اللؤلؤ وقبل هذا اختلاف عصر وزمان كان لا يحلي به الامر صفاء في عومها تحلها بالماز
وبقي بقولها لان العرف القائم انه يحلي به سادجا كما يحلي به موصعا **قوله** ومن حلف لا ينام على فراش
اي فراش معين فانه قال في غير هذا الكتاب حلي هذا الفراش وبدليل قوله وان جعل فوقه فراشا اخر
فنام عليه لا تحت ولو كان نكراه بان حلف لا ينام على فراش تحت وفتح الفراش على الفراش لانه نام على
فراش كره ثم اذا نام عليه وفوقه فراش تحت لان الفراش ينع للفراش لانه سار وبقيل جعل فوقه كافي

يسمي في عرفنا الملبى اي الملاه المجعولة فوق الطرافة اذا كان تبعا له لم يعتبر وصار كانه نام على
نفس الفراش بخلاف ما اذا جعل فوقه فراشا اخر فانه لا تحت اذا نام على الاعلى لانه مثله والشي
لا يكون تبعا لمثله فتقطع النسبه الي الاسفل وروي عن ابي يوسف رواية غير ظاهرة عنه انه تحت
لانه يسمى ناما على فراشين فلم يقطع النسبه ولم يصير احدهما تبعا للآخر وحاصله ان كون الشيء تبعا
لمثله سكر ولا يضرنا بغيره في الفراشين بل كل اصل بنفسه ويحموا تحت تعارف قولنا نام على فراشين
وان كان لم يمسه الا على **قوله** ولو حلف لا يجلس على الارض فليس على سباط او حصير لم تحت لانه لا
يسمى جالسا على الارض عرفا فاعتبر العرف فلا من السباط والارض والحصير اصلا ولهذا يقال اجلس على
السباط لا تجلس على الحصير ونارة اجلس على الحصير لا يجلس على الارض فجعل الجالس على احدهما غير
جالس على الارض بخلاف ما لو جلس على ذبولة حيث بعد جالسا على الارض وقال جلوس فلان على الارض
محت وسره انه حيث كان اللباس تبعا له كان منزله نفسه فلا يعتبر جالسا بل كانه جلس بنفسه على
الارض بغير لو خلع ثوبه فبسطه وجلس عليه لا تحت لارتفاع النجيه ولو حلف لا يجلس على سرير فليس
على سريره فوقه سباط او حصير او فراش تحت لانه بعد جالسا عليه والجلوس على السرير في العادة
كذلك اي على ما يفرش عليه يقال جلس الامير على السرير ولا شك ان فوقه شيء من انواع الفرش بخلاف
ما اذا جعل فوقه سريرا اخر لانه اي الاخر الاعلى مثل الاول الاسفل فلم يجعل تبعا له في العرف
وهذا بابا لا نفاد و فرق ابو يوسف على تلك الرواية عنه في الفراش بالعرف فانه يقال نام على فراش
ولا يقال جلس على سريره وان كان احدهما فوق الاخر بل يقال جلس على سريره فوق سريره وكذلك
الحكم في هذا المكان وهذا السطح اذا حلف لا يجلس على احدهما فبسط عليه وجلس تحت ولو بني
دكانا فوق الدكان او سطحا على السطح انقطع النسبه عن الاسفل فلا تحت بالجلوس على الاعلى ولذا
كرهت الصلاة على سطح الكنيف والاسطبل ولو بني على ذلك سطحا اخر فصلي عليه لا يكره قاله الشيخ ابو
المعين في شرح الجامع وفي كافي الحاكم حلف لا مشي على الارض فشي عليها بفعل او خفف تحت وان حلف
على سباط لم تحت وان مشي على ايجار تحت لانها من الارض **باب الكمين في الضرب والقيل** **قوله** ذلك
من الفضل والكسوة **قوله** ومن قال ان مرتبته فمعيدي حرقه على الحياة حتى اذا مات فضربه لا تحت
لان الضرب اسم لفعل موم يتصل بالبدن او استئصاله القاديب في محل قابل للتأديب والايلاء
والادب لا يحق في الميت لانه لا يحس ولذا كان الخوان الميت المعذب في قبره توضع فيه الحياة
بقدر ما يحس الالم والبنية ليست بشرط عند اهل السنه حتى لو كان تتفرق الاجزا تحت لا يمتنع الاخر
بل هي مختلطة بالتراب فحلت الحياة في تلك الاجزا التي لا ياخذها البصر وان الله على ذلك
لقدير والخلاف فيه ان كان بنا على انكار عذاب القبر امكن والا فلا ينصرون من عاقل القول بالعدا

مع عدم الاحساس وقد اورد على اخذ الالام في تعريف الضرب قوله تعالى وخديك منغشا
فامض به ولا تحت فقد برضوب الضغث وهي حزمة من رجمان ونحوه ولا الالام فيه واجب
اولا منع عدم الالام في ضرب ايوب عليه السلام بالكلية وقد روي عن ابن عباس انه قبضة من الخبز
وان سطر لمخصوص ايوب ودفن به في كتاب الجليل في حواز الجبل فلم يعتبره وفي الكشاف هذه
الرخصة بانه والحق ان البر يضرب بصفت بلا الم اصلا خصوصية لوجه ايوب عليه السلام ولا ياتي
ذلك بقا شرعية الجبل في الجبل حتى قلنا اذا حلف لضربه ما به موطأ جمع ما به موطأ وضربه مرة لا تحت
لكر شرط ان يصيب بدنه كل موطأ منها وذلك اما ان يكون بالطرافها قايمة او باعراضها مبسوطة والالام
شرط فيه اما عدمه بالكلية فلا ولو ضرب موطأ واحده له شعثان حسان مرة يروى ولو ضرب ما به موطأ
وخفف تحت لم يات به لانه لا يبر لانه ضرب موطأ لا بد من معناه فلا يبر الا بان تالم حتى ان
المساح من شرط فيما اجمع من روى الالهواد وضرب بها كون كل عود بحال لو ضرب منفردا الا ان
المضروب وبعضهم قالوا بالحنث على كل حال والقوي على قول عامة المشايخ وهو ان لا بد من الالام **فروع**
ما ضربتك حتى اقلتك هو الضرب الشديد ومثله حتى اتركك لا يجي ولا يست حتى تستخت فهو على وجود ذلك
وكذا حتى يقول وعندى ايضا على الضرب الشديد لا ضربتك بالسيف حتى تموت ولا ضربك ولا على الارض
حتى يمتد نصفين فهو على ان يضرب به الارض ويركله فقط وخلاف هذا ليس بصحيح حلف لضربه بالسيف
حنث لضربه بقلانه وهو فيه وكذا بالسوط مائة حرقه وضربه حنث لضربه بصل هذا السكين او بزمج
هذا الدرع فترعه وركب غيره وضربه به لم تحت ولو قال ان لفيك فلم اضربك فعبدى حرقه على
سوط او من بعد حنث لا يصل اليه يده ولا يقدر على ضربه لا تحت قاله محمد اذا كان بينه وبين فلان
قد رسل او اكثر فلم يلقه حلف لا يضرب امراته بضرب امته يعني فاصاب ضربها المرأة بغتة تحت
لا اغدبه لعنه لا تحت لان الحبس تعذيب فاصرف فلا بد من الحنث المطلق **قوله** وكذا الكوة اذا حلف
للكوة قال في عليه ثوبا بعد موته تحت وتعصر الكوة على الحياة لا اعتبارا بملكك في مفهومها وكذا لو
قال لسوتك هذا الثوب كان فيه وقد جعلها له سبحانه احدي حمال الكفارة والمعتبر فيها بما
سوى الاطعام بملكك والميت ليس اهلا للملك ليعلم ان الملك فقال الفقهاء ابو الليث لو كانت عينه بالفارس
سعى ان تحت لان هذا اللفظ بالفارسية يراد به اللبس ون الملك **قوله** الا ان يؤذى بالترسنة
من قوله فهو على الحياة الذي تعينه التشبيه في قوله وكذلك الكوة لم تحت لان الترة بمحق في
خواتميت كما في الحي ينعقد عينه على حلق الموت والحياة وذكر خيريه وهو الكوة على ناول قوله
كسوتك قبل على ناول الاكساة لا وجود له في اللغة **قوله** قال وكذلك التلم يعني اذا حلف لا حلف
اقتصر على الحياة فلو حلف بعد موته لا تحت لان المقصود منه الاطعام والموت شافيه لانه لا يسمع فلا يسمع

واورد انه عليه الصلاة والسلام قال لا هل القلب قلب بذر هل وحيدهم ما وعدكم خفا قال عمر
انتم الميت رسول الله فقال عليه السلام والذي نفسي بيده ما اسم باسم من هؤلاء او منهم واجب
بانه غير ثابت لغنى من جهة المعنى والافه في الصحيح وذلك سبب ان عابسه ردت له قوله تعالى وما
انت بمسمع من في القبور **قوله** لا تسمع الموتى وبانه انما قاله على وجه الموعظة للاحياء لا لافهام
الموتى كما روي عن علي انه قال السلام عليكم ديار قوم مو من اماننا لم نكفك واما امرالك فمست وانا
دوركم فقد سكنت فخذ اجركم عندنا فاجزنا عندكم وبانه مخصوص بانه ليك تضعيفا للحق عليهم لكن يعني
روي عنه عليه الصلاة والسلام ان الميت يسمع حقن فاعلم اذا اضربوا وليطروا في كتاب الجنائز من هذا
الشرح قال والدخول يعني اذا حلف لا يدخل على فلان تعيد بالحياة فلو دخل عليه ميتا لا تحت لان المراد من
الدخول عليه زيارته واخذ منته حتى لا يقال دخل على حائط ولا على دابة والزيارة لليت ليست حقيقة
بل انما المراد بزيارته وكذا قال عليه الصلاة والسلام كنت لفيكم عن زيارة القبور لا تزوروها ولم يقل
عن زيارة الموتى قال ولو قال ان غسلت فعبدي حرام عقدي على الحياة والموت لان الفصل الاسال المعنى
المراد به التطهير او ازاله الوسخ والتكسح في حاله الموت كالحياة وفي شرح الطحاوي الاصل ان كل
فعل يله ويولم ويقوم ويرفع على الحياة دون المات كالضرب والشم والجاء والكسوة والدخول عليه اسي
ومثله القبيل اذا حلف لا يقبلها يقبلها بعد الموت لا تحت وتقبله عليه الصلاة والسلام عثمان بن مطعون
بعد ما ادخ في القفن محمول على ضرب من الشفقة او التقطيم وقبل ان يقد على قبيل ملج حنث او على امارة
لا تحت وهو على الوجه ولو حلف لا يقبل او لا يوصا او لا يجله او لا يلبسه او لا يلبسه فهو على الحياة الموت
قوله ومن حلف لا يضرب امراته قد شعرها او خنقها او عضها حنث وكذا الوصاها او قرصها وعن
بعض المشايخ سعي ان لا تحت بذلك لانه لا يتعارف ضربا واجيب بما عدله في الكتاب وهو ان الضرب اسم
افعل مولم يتصل به وهذا الاشياك كذا في المسي حلف لا يضرب فلانا فنقض قوله فاصاب وجهه او
رماه بحجر او شابه فاصابه لا تحت واستكمل عن الضرب اما ان تعلقت بصون الضرب عرفا فهو افعال
اله التاديب في محل قابل له يجب ان لا تحت بالحق ومدا الشعر والعص لانه لا تتعارف ضربا او عضه
وهو الالام يجب ان تحت بالري الحجر او بهما معنيت بالضرب مع الالام مما رجة لكنه لا تحت وهو
اشكال واراد وما اجيب به من ان شرط الحنث حصول المخلو عليه وهو الضرب لفظا وعرفا شاك
حلف لا يمنع كذا بعشره فباعه بتعنه لا تحت لانه ان وجد شرط الحنث عرفا لكن لم يوجد شرط الحنث
لفظا لان مقصوده ان لا يبيع بعشره او باقل بل باكثر ولو باعه باكثر لا تحت ايضا لانه وان وجد شرط
الحنث لفظا لانه لما باعه باحد عشر فقد باعه بعشره ايضا لكنه لم يوجد عرفا فلا تحت غير دافع بطل
ناحلر قال لغير الاسلام وغيره هذا المعنى الحنث اذا كان في العصب اما اذا فعل في المارحة فلا

محت فلما دماها تكن لا علي فقد الادما بل وقع الخطا في المازحه باليد وعلى لفظه
اي المثلث انه قال هذا اذا كانت بالعربية اما اذا كانت بالفارسية لا تحت بد الشعر والحنق
والحق ان هذا هو الذي يقتضيه النظر في العربية ايضا الا انه خلاف المذهب **قوله** ومقال
ان لم يقتل فلانا فامرته طائف وفلان ميت والخالف عالم موته حيث لا نه لما علم موته قبل حلفه
والقتل ازالة الحياة سبب عادي مخصوص لزم انه عقد عليه على ازالة حياته محدثا الله تعالى فيه
وذلك متصور فينقذ بالانفاق ثم تحت في الحال للعجز العالي المستعزاة وان لم يعلم لا تحت لانه
عقد عليه لا محالة على ازالة الحياة القايمة فيه ولا ينصور ازاله القايمة ولا حياة قايمة فكأن
تباين صله الكور على الاختلاف السابق من اي يوسف وهما معنودة تنقذه تحت فعلية الكفارة
وعداي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا كفارة لانه لا تحت اذ لا انعقاد **قوله** وليس في تلك المسئلة اي
سلة الكور تفصيل من العلم وعدمه بل الحكم انه لا تحت عندها سواء اعلن فيه ما وقت الحلف او لم
يعلم **قوله** وهو الصحيح احتراز عما ذكره في شرح الطحاوي حيث قال فيه ولو كان يعلم ان الكور لا ما
فيه لحلف وقال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكور فامرته طائف فانه تحت بالانفاق وعن اي حيد
رواية اخرى لا تحت علم او لم يعلم وهو قول زفر ووجهه انه لو كان يعلم ان لا ما في الكور لحلف سعي
ان سقده عليه عندها على ما حدثه الله تعالى في الكور وهو متصور ثم العجز العالي المستعزاة
خلاف ما اذا لم يعلم ان في الكور ما لان سقده اعقدت على ما في الكور ولو اوجده تعالى فيه ما كان عبر الحلو
عليه فلا ينصور شرب الجلود عليه **قوله في نقاضي الدراهم** النقاضي المطالبة وهو سبب للنقضاء
وهي سابل الباب مترجم الباب بما هو سبب سابله ونقص الدراهم بالذكر لانها اكثر دورا في المعاملة
قوله ومن حلف لتقضي دينه الى قريب او عاجلا فهو مادون الشهر فان اخره الى الشهر تحت وان
قال الى بعيد او عاجلا فهو على اكثر من شهر او على الشهر ايضا لكنه قصد الطبايعين قوله مادون
الشهر وما فوقه فلا تحت الا اذا مات شهر فصاعدا من حين حلف سنة او اكثر بلا غاية محدودة
الا الموت فان مات لا قبل منه لا تحت عليه على مقتضى ما ذكره او قاله الشافعي واحمد ليس في بين القريب
والبعيد بقدر لانه امتا في كل مدة قريبة بالنسبة الى ما بعدها وبعيدة بالنسبة الى ما دونها ومدة
الدنيا كلها قريبة باعتبار وبعيدة باعتبار اخر وانما حكم تحت اذا مات قبل ان يقضيه وقتنا هنا
وجها من الاعتبار الاضافه ولا يصبغ فيها كما ذكرت واعتبار العرف وعليه سبني الايمان والعرف
بعد الشهر بعيدا فانه يقال ما رايتك منذ شهر عند استبعاد مدة العيش فغدا الاطلاق وعدم اليقين
يعتبر ذلك فاما ان نوي بقوله الى قريب والى بعيد مدة فيه معينة فهو على ما نوي حتى لو نوي بقوله
الى قريب او عاجلا منه او اكثر تحت وكذا الى اخره لانه لا يبال لها قربه بالنسبة الى الاخره فقد تمت

فروع بما لو حلف لتقضيه سعي او عند الهلال ونحوها **قوله** ومن حلف لتقضي فلما دمه
اليوم تقضاه ثم وجد فلان بعضها اي بعض الدراهم زيوفا وهو المعشوشبه عشا قليلا تحت ه
نحو زنجار بها وانما يرد به المال او ينهرجه وعشها اكثر من الزيوفا يرد به من التجار المستقص
ونقبله السهل منهم واستحقه لم تحت بذلك سوارد بدلها في ذلك اليوم او لا لان الزيف عيب
وكذا النهرجة ولفظ الزيادة المذكور في الكتاب غير عربي بل هو من استحال لفظها والعيب في
الجنس لا بعدم الجنس اي جنس الدراهم ولهذا اي ولكون وصف الزيادة لا بعدم اسم الدراهم لو نحو
بها في الصرف اي لو حلف بتدلي في الصرف اي لو حلف بتدلي في الصرف بالجداد او جعلت راس مال السلم
مع ان الاقرار عن غير نص مقصد لها عرف انما لم يصف عنهما جنس الدراهم فيبني اليقين بها
سوا حلف على القبض والدفع وكذا قبض الدراهم المستحقه صحيح ولذا لو جاز المال كقبضها جاز واداه
بري دفع هذه المسميات الثلاثة فلوردا الزيوفا او النهرجة او استردت المستحقه لا يرتفع البرهان
اسقط القبض فاما سقضي في حق حكم بفسل الانفاض ومثله لو دفع المكاتب هذه الانواع وعنى فرد
مولي المكاتب سبب انه زيف او نهرجة او سقضة لا يرتفع العفو ولو كانت رصاصا او شوقه تحت
اذا انقضى اليوم ولم يرد بدلها دراهم والسقضة المعشوشبه عشا زاياد هو تقريب سبي توقعه اي
ثلاث طبقات طبقتا الوجه وضه وما سبها نحاس ونحوه لا لها لينة من جنس الدراهم حتى لا يجوزها
في الصرف والسلم ولا يعنى المكاتب با دايها فلوردها المولي ظهر عدم عتق العبد **قوله** وان باعه اي
باع الخالف المديون رب الدين لحلف لتقضيه اليوم دينه في اليوم المجلوف على قضائه فيه عدا وتجه
رب الدين بر المديون في عيئه لان فضا الدين لو وقع بالدراهم كان بطريق المقاصة وهو ان ثبت
في دمه القايمة وهو الدين بمضمونا عليه لانه قبضه لنفسه يملكه ولذا ان مثله على القبض مطلقا
تصامما فكذا هنا لا فرق بين الدراهم وغيرها ما يقيما صحت في عيئه باعطا العبد نقاصا
وهو ان ثبت له في دمه ثمن العبد وله في دمه مثله مطلقا فان نقاصا ثم البر وقضا الدين يحصل بحرقه
البيع قبض الدين العبد او لا حتى لو هكذا البيع في يد المديون الخالف قبل قبض المشتري المبيع انفسح
البيع وعاد الدين ولا سقضي البر في المين وانما سقضي عليه تأكيد البيع ليقض الدين على رب الدين
لان الثمن وان وجب بالبيع لكنه على شرط السقوط لو ان هذا البيع قبل القبض ولو كان المبيع فاسدا
وقبضه فان كانت ممتة تفي بالدين برو الا تحت لانه مضمون بالقيمة هذا اذا حلف المديون وكذا اذا
حلف رب الدين فقال ان لم اقض مالي عليك اليوم او ان لم استوف قال محمد فان وهبها لعم يبرعني
اذا وهب رب الدين الدراهم في اليوم قبل ان يقضاه فقبل لم يبر المدة لان شرط البر القضا لم يوجد
لعدم المقاصة ولان انقضاء فعل المديون والحبية فعل الدائن بالابر فلا يكون فعل هذا الفعل الاخر

قال في القواعد الطهريه واذا لم يبرم تحت ايضا عندها لغوات المحلوف عليه يعني تعدد المحلوف
عليه وهو القضا قبل القضا اليوم وتعد في مسله الكوز ان بقا التصور شرط لبقا اليمين في اليمين
المؤتمنه وهذه كذا ان التلام هنا في عين موقته وان كان في الجامع الصغير لم يذكر اليوم واعتبر
بعضهم عليه بانه يستلزم ارتفاع التقيض لان البر تقيض الحث فلا يرتفعان وهذا غلط لان
التقيض الذي يجب صدق احدها دائما في الامور الحقيقيه كوجود زيد وعدمه اما في الامور
الشرعيه اذا علق قيام التقيض بسبب شرعي فانما ثبت حكمها مادام السبب قائما وما عجز فيه منه
فان قيام اليمين بسبب ثبوت احد الامر من محاله من الحث او البر شرعا فاذا فرض انتفاءه اسفي
الحث والبر كما هو قبل اليمين حيث لا يروى الحث فاذا فرض ارتفاعه كان الحال كما هو قبل وجوده
وجميع ما اورد من الاستشهاد مثل قول صاحب الخلاصه لم تحت في مسله الكوز وقول لكري في
هذه المسله لم تحت فايدة فيه لان عدم الحث متفق عليه وانما يفيد لو قالوا بر ولم تحت وكيف
يتصور البر وهو بفعل المحلوف عليه ولم يفعل واعلم ان جواب هذه المسله مسله الجبه مفيد يكون
الحلف على يوم بعينه كما اشترى الي ذلك اما المطلقه بان حلف لعصم دنيه فابراه او وجهه فلا شك
انه تحت بالانفاق لان التصور لا يشترط بقاءه في اليمين المطلقه بل في الابد او حين حلف كان
الدين قائما وكان تصور البر ثابتا فاعتقدت ثم حلف بعد مضي زمن وتعد فيه على القضا باليأس البر
بالجبه ومن حلف لا يقبض دنيه درهما دون درهم فقبض بعينه لم تحت بمجرّد قبض ذلك البعض
بل يوقف حثه على قبض باقيه فاذا قبضه حث لان الشرط اي شرط الحث قبض الكل بوصف الفرق
لانه اضاف القبض المفرق الي كل الدين حيث قال لا قبض دني وهو اسم لكه فلا تحت الانتماء
غير انه لو كان الفرق في مجلس واحد لعدد الوزن لا تحت اذا كان لم يتشاعل من الوزن لا بجمل
الوزن لان المجلس جامع للمعرفات فكان الوزنان كوزنه واحده بخلاف ما اذا تشاعل بجمل اخر لانه
به يختلف مجلس القبض على ما عرف ولا نه قد يحد قبضه بوزنه واحده لكثرة مجلس الفرقان
هذا السبب سني والمسله في الجامع الكبر موقته هكذا اذا كان لرجل على رجل مائة درهم فقال عدي
حرا ان اخذتها منك اليوم درهما دون درهم فاخذ منها خمسة ولم ياخذ ما بقي حتى غابت الشمس تحت
لان شرط حثه اخذ كل المايه على الفرق ولو قال ان اخذت منها اليوم منك درهما سقروا ان كل من
للتقيض وقد وجد **قوله** ومن قال ان كان في الامايه فامرانه طائف فلم يمكنه الا خمسين لم تحت بالقبض
منه عرفا في ما زاد على المايه مقدف على الخمسين اذ يعرف ان الخمسين ليس زيدا على المايه واما بالنظر
الي اللفظ فلا يصح الاجل المستثنى سكونا عن حكمه فان معنى اللفظ ليس لي مال الا مائة فاما مائة بخبره من
في المال فاذا قلنا ان المستثنى سكوت فيكون المايه غير محكوم عليها بانها في ملكه غير متعرض لها بانبات

قوله ومن قال ان كان في الامايه فامرانه طائف فلم يمكنه الا خمسين لم تحت بالقبض منه عرفا في ما زاد على المايه مقدف على الخمسين اذ يعرف ان الخمسين ليس زيدا على المايه واما بالنظر الي اللفظ فلا يصح الاجل المستثنى سكونا عن حكمه فان معنى اللفظ ليس لي مال الا مائة فاما مائة بخبره من في المال فاذا قلنا ان المستثنى سكوت فيكون المايه غير محكوم عليها بانها في ملكه غير متعرض لها بانبات

بوجه من الوجوه وهذا قول طائفة من المساج واما على جعله شيئا بطريق الاشارة كما هو قول طائفة
اخرى او على ان الاستثناء من النيات وهو مختارنا وصرح به المصنف فقال الاستثناء من النيات
اثبات في هذا الباب فحتم لفظا لانه حلف على ان له مائة واما قول المصنف وان استثناء المايه
استثناءها بجميع اجزاها فظاهره انه وجه مقابل لقوله لان المقصود منه عرفا وهو ان يكون مدولا
له ومعلوم ان اخراجها ليس الا من النقي وحاصله اخراج جميع اجزا المايه من عدم الملك فلو صح
كان الحلف على نفي خمسين من ملكه فكان تحت وليس المعقول عليه الا وجه الفرق بخلاف ما لو ادعى انه
اعطى زيدا مائة مثلا فقال زيد لم يعطني الا خمسين فقال ان كنت اعطيتك الا مائة فانه تحت بالاقول وكذا
اذا احلف في قدر الدين فقال لي عليه مائة وقال لاخر خمسون فقال ان كان لي عليه الا مائة لهذا النقي
القبضان فانه يصد بيمينه الرد على المنكر وفي الجامع الصغير عبده حرا ان كنت امك الا خمسين فلكه عشرة لم
تحت لانها بعض المستثنى ولو ملك زيدا على الخمسين ان كان من جنس مال الركا حث والا لا اثر في
انه لو قال مالي صدقه ينصرف الي مال الركا او حلف مالي مال لا تحت الا بمال الركا وفي حرا ان لا يجز
لو قال امراته طائف ان كان له مال وله عروض وضياع ودون غير التجارة لم تحت والمسلة تالي ان
شا الله تعالى **سبيل** مفرقة اي هذه المسائل يسأل بسأل مفرقة فيكون الاشارة لامر خاص في الدهر او
تأخر وضع الترجمة عن وضع المسائل فيكون الاشارة على ظاهرها وانظروا الاول من المقاد تقدم
الترجمة فان من عاده المصنفين ان يذكر وابما شذ عن الابواب هذه الترجمة ونحوها **قوله** واذا
حلف لا يفعل كذا تركه ابدالا نه نفي الفعل فم الاستناع في جميع الاوقات المستقبله ضرورة عموم النفي
للفعل المتضمن للمصدر المذكور فلو وجد مرة لم يكن النفي في جميع الاوقات ثابتا وان حلف ليعمل كذا
ربا لفعله مرة واحدة لم ان الملة من فعل واحد غير عين اذ المقام مقام الاثبات فيبراي فعل ففعله
سوا كان مكرها فيه او ناسيا اصيلا او وكلا عن غيره واذا لم يفعل لا يحكم بوقوع الحث حتى يقع اليأس
عن الفعل وذلك بموت الخالف قبل الفعل فيجب عليه ان يوصي بالفارة او يفوت محل الفعل كما لو حلف ليعمل
زيدا او لياكل هذا الرعيه فمات زيد واكل الرعيه قبل اكله محمد تحت هذا اذا كانت اليمين
مطلقة كما انما كان فلو كانت مقيدة مثل لا كنه في هذا اليوم سقطت بقوات محل الفعل قبل مضي الوقت
عندها على ما سلف في مسله الكوز خلافا لابي يوسف ولومات الخالف قبل مضيه لا تحت عليه ولا كفارة
ولو جن الخالف في يومه حث عندنا خلافا لاجد **قوله** واذا استخلف الوالي رجلا ليعلمه كل داعية
دخل المدينة وهو بالمال والعين المهملين كل يفسد وجعه دعار من الدعوى وهو الضاد منه دعوى
العود بدعوى كبر العين في الماضي وبعضها في المضارع اذا مضى هو على حالة ولايته خاصه فلو عزل
لا يلزمه اخباره بعد ذلك وهو قول الثاني ورواه عن احمد وهذا التخصيص في الزمان ثبت بدلالة الحال

وهو العلم بان المقصود من هذا الاستقلال زجره بما دفع شره او شؤعه بزجره لانه اذا زجر
داعرا الزجر داعر اخر كما قال تعالى ولكم في القصاص حكمة في هذا لا يحق الا في حال ولايته لاهلها
حال قدرته على ذلك فلا يفيد قايده بعد زوال سلطنته والزوال بالموت وكذا بالزجر في ظاهر الرواية
واذا سقطت العينة لا تقود ولو عاد الى الولاية وعزاي يوسف انه يجب عليه اعلامه بعد الزجر ايضا
وهو قوله للشافعي واحدا لانه مقيد لاحتمال ان يعاد بزجره لمقدم معرفته بحاله وهذا بعيد وفي ترجيح
الكثر ان الحالف لو علم بالداعرا ولم يعلم به لم يحنث الا اذا مات هو او المستحلف او عزل لانه لا يحنث
في العينة المطلقة الا بالباس الا اذا كانت موقفة فحنث مضي الوقت مع الامكان اسمي ولو حكم بالبقاء
هذه القود لم يكن بعيد انظر الى المقصود وهو المبادرة لزجره ودفع شره فالداي فوجب التقيد بالقود
اي فور علمه به وهذا لو حلف رب الدين غريمه او الكفيل ان لا يخرج عن البلد الا بآذنه مقيد بحال
قيام الدين والكفالة لان الاذن انما يصح ممن له ولايه المنع وكذا لم يخرج امراته الا بآذنه لتقيد بقا
الزوجية واذا زال الدين والزوجية سقطت لا تقود العينة يعود هما بخلاف ما لو حلف لا يخرج امراته
من الدار فانه لا يقيد به اذ لم يذكر الاذن فلا موجب لتقيد بزمان الولاية في الاذن وكذا الحال
في حلفه على العبد مطلقا ومقيد او على هذا لو قال لأمراة كل امرأه اترز وجهها بغير اذنك طالق فطلق
امرأته طلاقا تاما او ثلثا ثم تزوج بغير اذن طالعت لانه لم يقيد بعينه بقا النكاح لانها انما تقيد به
لو كانت المرأة مستفيدة ولايه الاذن والمنع بعقد النكاح **قوله** ومن حلف ليهين عبده لفلان بوجهه
ولم يقبل برقي عينه الاصل ان اسم عقد المعاوضة كالبيع والاجارة والصرف والسلم والنكاح والرهن والمخ
بازا الاعجاب والقبول معا وفي عقود الميراث باز الاعجاب فقط كالهبه والصدقة والعارية والطيبة
والوصية والعري والتهلي والافرار والهبة وقال زفر هي كالبيع وفي البيع وما معه الاتفاق على
انه المجموع فلذا وقع الاتفاق على انه لو قال بعثك اسر هذا الثوب فلم يقبل فقال بل قبل او اجرتك
هذه الدار فلم يقبل فقال بل قبلت القول قول المشتري والمناجرت ان اقراره بالبيع تضمن اقراره بالاعجاب
والقول وقوله لم يقبل رجوعه عنه وكذا على عدم الحنث اذا حلف لا يبيع فوجب فقط وعلى الحنث
اذا حلف ليهين البور فوجب فيه فقط ووقع الخلاف في ذلك لو كان لفظ الهبة عندنا بزا الاعجاب
وعنده يحنث ثم استدلل المصنف لرفق باعتبارها بالبيع لانه اي عقد الهبة عليك مثله حيث يتوقف تمام
سببته على القول فلا يكون هو اي عقد الهبة بلا قبول كالاعجاب في البيع لا يشترط القبض في روايت
عنه بل بمجرد اعجاب الهبة والقبول من الآخر لتمام السبب وانما القبض شرط حكمه والسبب ثم دونه
كالبيع بشرط الخيار وفي رواية اخرى عنه شرط معه القبض فلا يبر **قوله** حتى يقتصر الآخر لان السبب لا
حكم غير مقتصر قال المصنف ولنا انه عقد يبرع بهتم بالمبيع اي الهبة اسم للمبرع فاذا تبرع وجد المشتري

والاخر

ولا يراد تمامه سببا للملك الا على ما نقل عن بعضهم ان الملك ثبت به قبل القول الا ان بالرد مقتصر
دفع الضرر والمنه بلا اختيار ونحوه من فتح نكاح الزوجة المرفوعة لانه لا يعمل على هذا
بل لا بد من القول لتمام العقد فكان في احتياجه الى القول في تمام العقد وتوجه سببا للملك الاخر
كالبيع والحاصل انه انما يتم به ما هو من جهته وهو التملك ولهذا القدر لا يدخل في ملك الاخر وان
كان بلا بدل حتى يظهر رضاه بذلك بلطفه المقيد له فهو كالباع في هذا القدر وحقيقه الخلاف انما هو
في بعض سميات شرعية لا لفاظ هي لفظ البيع والهبة واحوالها ولا سبيل الى ذلك الا بالقبول والاستدلال
فلما كان عند اطلاق لفظ باع فلان كذا او بعث كذا يفهم منه وتوقع الاعجاب والقبول حكم بان اسم
البيع للمجموع ثم وقع النزاع في اسم الهبة فقال زفر هو كذلك واستدل الاعجاب بالقبول وهو ما في الصحيحين
من قول ابن عباس ان الصعب بن خنساء اهدي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حمار وحش وهو لا يراه
او يود ان يفرده عليه فلما راي ما في وجهه قال انا لم نرده عليك الا انا حرم فقد اطلق اسم الاخر ان
احدا الحاسن فقط لغرض انه رده عليه وجهه ان قول ابن عباس اهدي اما حكايه قولنا الصعب بن خنساء
رضي الله عنه اهديت لك هذا او حكايه فعل وعلى كل تقدير يفيد ان اسم الهبة سم مجرد فعل الواهب قبل
الاخر او لا واستدل ايضا بقولنا وهبت لفلان فلم يقبل وليس شي منها بالارم لان غاية ما فيه انه يبيع
ان يطلق لفظ الهبة والهبة على مجرد الاعجاب بقرينه كقوله فلم يقبل ونحن لا نكرانه يبعث ان يقال عليه
فقط كما يقال على المجموع وكونه ظهري موضع انه استعمل في مجرد الاعجاب بقرينه لا يفيد الحكم بانه هو
معناه المحمدي الذي يجب الحكم به عليه عند عدم القرينة الا ترى انه لو قال بعته هذا الثوب بالقبول فلم
يقبل لم يكن محتطيا ويكون مستعلا باسم الكل في الجزء فلو دل صحة قول القابل وهبت فلم يقبل على ان وصح
لفظ الهبة لمجرد الاعجاب دل صحة قوله بعته فلم يقبل على ان البيع لمجرد الاعجاب والاثبات واما الاستدلال
بقول الصدوق لعائشة كنت بحدك عشرون ومقام من مال العالمة وانك لم تكوني حزينة فسماء بحلي قبل
القبض فانما يفهم من علي احدى روايتي زفر انه ما خذ فيه القبض ايضا ولنا نصيحا بل المقصود المجموع من
الاعجاب والقبول والقبض شرط الحكم لا من تمام السبب وسمي اللفظ واما الوجه القابل ان المقصود
من الهبة اظهار السماحة وهو يتم بالاعجاب يعني بالظاهر ان الاسم باز اتم به المقصود من العقد فلا
يحتج انه غير لازم والاثبات اما الامور التي لها غايات اسم الملك الغايات وايضا فقصد اظهار السماحة
هو عين المرأة ولا يبيح حمل فعل جميع العقلا عليه بل الارم كون المقصود منها وصول النفع للمحبوب والقبض
الاحصي وهذا البوان يجعل مقصودا للعقلا محب الحمل عليه وعلى اعتبارها لا يحق الوصول للمجموع
القبول والاعجاب واقربها انه اسم للمبرع كما ذكر المصنف والاستدلال عليه بانه عقد يبرع بهتم
بالمبيع وان كان تمام السبب يتوقف على شيء اخر فنواسم لجزء السبب ان سلم هذا وعلى هذا الخلاف

القرض وعن ابي يوسف ان قوله المستقرض لا بد منه فيه لان القرض في حكم المعاونة فلو قال
اقرضني فلان العالم اقبل لا يقبل قوله ونقل عن ابي حنيفة فيه روايتان والابراشيه البيع حش
انه يقيد الملك باللفظ دون قبض الهبة لانه عليك بلا عوض ولهذا ذكر في الجامع ان في القرض والابرا
قياسا واستحسانا وقال الحلواني فيها كالهبة قيل والاشبه ان لمحق الابرا الهبة لعدم العوض والقرض
بالبيع للعوض واعلم ان الابرا له شبهان شبه بالاستقاط لان الدين وصف في الدفعة لا عن مال
مباغتة فلنا لا يوقف على القول وشبه بالتمليكات باعتبار ان ماله الي عن المال حتى جرت
احكام المال عليه في باب الركاك ولهذا قلنا يرتد بالرد ولا يقبل العلق ولا يعلم خلافه في ان المستقرض
كالهبة **فروع** حلف لا وصي بوصيه فوهب في مرض الموت لا حنث وكذا لو اشترى اباه في مرضه
بعق عليه ولو حلف ليهبته اليوم ما به درهم فوهبه ما به له على اخر وامره تقبضها بر ولو مات
الواهب قبل قبض الموهوب له لا يمكن من قبضه لانها صارت ملكا للورثة وفي شرح الجامع الكبير
للحناني ان الاباخذ والوصيه والافراز والاستخدام لا يشترط فيها القول من الاخر ولو قال
لعبدان وهبك فلان مني فانت حر فوهبه منه ان كان العبد في يد الواهب لا يعتق سلمه اليه اولا
وان كان ودعيه في يد الموهوب له ان بدا الواهب فقال وهبته لا يعتق قبل او لم يقبل وان بدا الموهوب
له فقال هبه مني فقال وهبته منك عتق ولو حلف له عتقه من فلان فوهبه له احبني فاجاز
الحالف الهبة حنث كذا رواه ابن جماعة عن محمد ولا هب عبده لفلان فوهبه له على عوض حنث
حلف لاستدين ديناً متزوجاً لا حنث ولو حلف لا يشاركه ثم شاركه بماله لابنه الصغير فالشركة هو
الان لا الاب لانه لا ربح للاب في المال ويتعقد عين في الشركة على ما عليه عادة الناس من الشركة
في التجارات دون الاعيان فلو استقرى عبدا لم حنث بخلاف ما لو قال لا يكون مني وبينه شركة في شيء
حيث حنث بخلاف ما لو وثاق شيئا لا حنث لانه لم يشاركه مختاراً انما لزمه حكماً احب او كره **ول** ومن
حلف لا يشتم ويحاطمهم وردا او باسمين لم حنث ويشتم هو نفي اليا والشتم نفي اسم سميت الطيب بكسر الميم
في الماضي هذه هي اللغة المشهورة المصححة واما سميت اسم نفي الميم في الماضي وفيها في المضارع فقد
انكرها بعض اهل اللغة وقال هو خطأ صحيح عدمه فقد نقلها الفراء وغيره وان كانت ليست بصحيحة ثم
عين الهم تنعقد على الهم المقصود فلم حلف لا يشتم طيباً فوجد ربحه لم حنث ولو وصلت الراجحة الي
دماغه وفي المغرب الربحان كل ما طاب ربحه من النبات وعند الفقهاء ما ساقه رابحه طيبه كالورقة
وقيل في عرف اهل العراق اسم لما لا ساق له من القول بما له رابحه مستلذه وقيل اسم لما ليس له شجر
ذكره في المسوطة لانه تعالى قال والتمم والجرم جدان ثم قال والحب ذو العصف والرحمان ولان
الرحمان اما بطلق على ما ينبت من بزره مما لا شجر له ولعنه رابحه مستلذه وشجر الورود والياسمين

كحرف

ليس لعنه رابحه انما الراجحة للزهو خاصة هذا والذي يجب ان يقول عليه في ديارنا اهدار
ذلك كله لان الربحان متعارف النوع وهو ربحان الجاحم واما كون الربحان المتري منه ممكن ان
لا يكون كما لهم لم يثبتوا التقييد فيقال ربحان ترجي وعند ما يطلقون اسم الربحان لا يفهم
منه الا الجاحم فلا حنث الا بعين ذلك النوع **قوله** ولو حلف لا اشترى بنفسها فهو على دهنه
دون ورقه فلا حنث بورقه وذكره الكرخي انه حنث به ايضا بجموع المجرار وهذا ينسب على العرف
مكان في عرف اهل الكوفة بايع الورق لا يبي بايع السنفج وانما سمي به بايع الدهن ثم صار كل شيء
به في ايام الكرخي فقال به واما في عرفنا فيجب ان لا ينعقد الا على نفس النبات فلا حنث بالدهن اصلا
كما قال في الورود والحنان البين على شرائحها ينصرف الي الورق لانها اسم للورق والعرف مقور
له بخلافه في السنفج **فروع** **متفرقة** اذا حلف على الدجاج نفي او اثباتا وكذا الجمل والابل
واليعير والحزور والبقرة والبقر والبغل والشاة والغنم والحمار والحيل تناول الذكر
والانثى والتا للوحده **قوله** قال يلهي لما مرت بدري هند ارقى صوت الدجاج وضرب بالوقت
والصوت انما هو للذكر وفي الحديث في خمس من الابل شاه عن ابي يوسف البقرة لا تناول الثور
وليس بدال والثور والكبش والديك للذكر والبوزون للبعي والبقرة لا تناول الجاوس للعرف
حلف لا يفعل كذا ولا كذا ولا كذا ففعل واحدا منها حنث وان لم يذكر حرف النفي فقال لا افعل
كذا وكذا وكذا وكذا حنث حلف لا يا فلان ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل
حنث ذكرها في فتاوي قاضي خان وعلى هذا يجب في سله الحلف لا يا فلان ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل
لا حنث ان تعيد ما اذا لم يجد طعام اللحم حلف لا يشرب حراما من هذا الجنس فقا وشرب قبيح لا
حنث قال لعبد اذ اسقيت الحمار فانت حر فذهب به فمعه فلم يشرب عتق لانه سقاه لكنه لم يشرب
حلف لا يشرب عصيرا فمصر عتق اذ في حلقه لا حنث ولو عصره في كفه فحشاه حنث اما لو قال لا
يدخل حلق حنث فيهما وفي الفتاوي هذا في عرفهم اما في عرفنا فيجب ان لا يكون حاشا لان ما
العنب لا يسمى عصيرا في اول ما يصير حلف على امراته لا تترك هذه الدار وهي فيها وبالها مطلق والدار
حافض هي مفدورة حتى نفي الباب وليس لها ان تنسور الحائط قال الفقيه وبه نأخذ قال الصدر
الشهيد فرق بين هذا وبين ما لو قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرته طال ففعل وسخ
من الخروج فانه حنث ولو قال لا امراته وهي بنت والداها ان لم تحضري الليلة ففعلها الوالد من
الحضور منعها حنث قال الصدر الشهيد هذا في فتاوي الفاضل وذكر بعد هذا انه لا حنث
ما روي الاصح انه حنث لا بد من العرف من الفعل وعدم الفعل وذلك لان الشرع قد يجعل الموجود
بالعذر كالأكراه وغيره ولا يجعل المعدم موجودا وان وجد العذر انني يعني وقد اكرهت على السكنى

في

وهو فعل والمكره على الفعل لا يضاف الفعل اليه فلا حنت وقد صرح بحواب الشرح في بكرة محمد بن
 الفضل من قال ان لم اخرج من هذه الدار اليوم فبذل الخالف ومنع اياما انه حنت وهو الصحيح
 وفي الخلاصة لو قال لامرأته ان سكنت هذه الدار فانت طالق وكان ليلا في غد ونحو حتى يصح ولو
 قال لرجل لم يكن معدي وراه الصحيح الخوف من غيره وهذا ما سلف الوعد به كل عبد لي جبروله
 عبد ماله ومن غيره لا يعنى لا يفرقه الى التام ومثله لا اكل مما استراه فاستراه مع اخر فصار مسترا
 لا حنت لو اكل منه ولا يعنى عبد المادون وان كان عليه دين ولا يعنى عبد عبد المادون عند
 ابي حنيفة اذا كان عبده مسغرا كسبه ورقيه بالدين وان نوي المولي عققه وان لم يكن عليه دين
 ان نواه عتي والافلا وعند ابي يوسف نواه عتي والافلا كان عليه دين او لا وقال محمد عتقوا
 جميعا في الاحوال كلها قال لغيره والله لنفعلن كذا ولم ينو شيئا فهو حالف فان لم يفعل المحاط به حنت
 وان اراد به الاستحلاف فهو استحلاف ولا شيء على واحد منهما اذا لم يفعل ولو قال لغيره اقم
 او اقميت بالله عليك لنفعلن كذا او قال اشهد بالله او اشهد عليك او لم يقل عليك فالحالف هو المبتدئ
 الا ان يكون اراد الاستفهام فلا معنى عليه ايضا ولو قال عليك عهد الله ان فعلت فقال نعم فالحالف
 المحيى ولا معنى على المبتدئ وان نواه اشترى متاعا من الغنم فقالت امرأته هو اقل من من وحلفت عليه
 فقال ان لم تكن متاعا طالق فانه يطع قبل ان يوزن ولا حنت هو ولا المرأة حلفت لا ياكل من
 حيز حنته فصار الحنت وحلفت لامرأته ذلك نفقه دقيقا فاكل منه حنت لانه باق على ملكه قال
 القاضى الامام هذا اذا لم يفرز لكن قال لها خلى من دقيقي بقدر ما يكفيك اما اذا افرز قدر من الدقيق
 واعطاها صار ملكا لها فلا حنت قال في الخلاصة في الفناوى حلف لا ياكل من مال فلان فنتا هذا فاكل
 الحالف لا حنت لان فلا منها اكل من مال نفسه في العرف وفيه نظر قال قلت للقاضى الامام احد الشراكا لو كان
 صبيلا لا يجوز ولو كان كل واحد اكل مال نفسه معي ان يجوز قال نعم استصوبني لكن لم يصرح بالحلاف
 انتهى واقول الفرق ان عدم الحنت لا ياكل كل من المتناهد من مال نفسه عونا لاحقيقه وعلى العرف ينفي
 الابان فلم حنت وعدم جواز المتناهد مع الصبي لانه غير اكل مال نفسه حقيقة بل بعض مال الصبي
 ايضا في الخلاصة حلف لا ياكل من حيز فلان فاكل حيزا منه ومن فلان حنت وقال في مجموع الموار
 لا حنت لانه اكل حصته ولو قال لا ياكل من مال فلان فانت فلان وهو دارته فاكل ان لم يكن له وارث
 حواه او كان فاكل بعد القسمة لا حنت والاحت ولو قال رغيه فلان لا حنت ولو حلف لا ياكل عينا
 فلان فاكل رغيه حنه وغيره حنت في مجموع النوارك وكذا دار من اثنين قال روح احدهما
 ان دخلت الا في نصيبك فانت طالق وهي غير مقسومة فدخلت لا حنت لهما ما دخلت في غير نصيبها
 ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا منه ومن غيره لا حنت ولو حلف لا يروح ارض فلان فروح

أقرب

ارض ماله ومن غيره حنت لان نصف الارض سمي ارضا ونصف الدار لا يسمي دارا ولو حلف
 لا ياكل من مال فلان فاكل من حيزه حنت ولا حنت ولو اشترى بدراهم ستره بينهما حنت
 ولو حلف لا ياكل من طبع فلان فاكل مما طبعه مع غيره حنت ولو حلف لا ياكل من قدر طبعها فلان
 حنت وفي الامل لو حلف لا ياكل من طعام استراه فلان فاكل من طعام استراه مع غيره حنت
 الا اذا نوي شراه وحده بخلاف ما لو حلف لا يلبس ثوبا استراه فلان او ملكه فلبس ثوبا استراه
 فلان مع غيره لم حنت لان الثوب اسم للكل فلا يقع على البعض ومثله لا يدخل دارا استراها فلان
 فدخل دارا استراها فلان مع غيره لا حنت وفي مجموع النوارك امرأة وهبت طيرا فقال لها رجيها
 اكرار سودا لكي يوجزم فانت طالق فوهبت من اخر فاكل الحالف حنت وقال صاحب الخلاصة
 وعلي فاس ما ياتي ينبغي ان لا حنت صورها في الفناوى حلف لا ياكل من ثمن عزله فانه مباحة
 عزله او وهبت الثمن لا ينهاهم وهب الابن الحالف فاشترى به شيئا فاكله لا حنت قال وهذا صحيح
 من الاول وفي الجامع الصغير لو قال ان اكلت اليوم الارغيف او ان تعديت برغيه فعدي
 حن فاكل رغيه اكل بعده ثم ادا فاكله حنت وفي فتاوى قاضي خان حلف لا ياكل اليوم الا
 رغيه مع الخل او الزيت لا يكون حاشا لان الاستثناء يقتضي الجائز في المعنى المطلوب في هذه
 الاشياء لا يجازي الرغيه في المعنى المطلوب وهو الاكل وهذا خلاف الاول ولو قال ان اكلت اليوم
 اكر من رغيه فعدي حن فهو على الخبر خاصة وفي الفناوى حلف لا ياكل هذه الخابية التي
 فيها الزيت فاكل بعضها حنت ولو كان مكان الاكل بيع فباع النصف لا حنت ولو حلف لا ياكل من
 البيضه لا حنت حتى ياكل كلها وكذا في البيضتين ولو حلف لا ياكل هذا الشيء كالرغيه مثلا فاكل
 بعضه قال ابو بكر الاسكاف ان كان شيئا يمكنه ان ياكله كله في عمره لا حنت باكل بعضه وقال بعضهم
 اذا اكل بعض ما لا يمكنه ان ياكله كله في مجلسه حنت في عيئه وهو الصحيح قال محمد رحمه الله كل شيء
 ياكله الرجل في مجلس واحد او يشربه في شربة واحدة فالحلف على جميعه لا حنت باكل بعضه لكن
 في العلوي للقاضي حلف لا ياكل هذا الرغيه فاكل وبقي منه شيء حنت فان نوي كله حنت
 منه وبين الله تعالى وهل يصيد في القضا فيه روايتان انتهى وكان المراد ان يترك شيئا قليلا
 جدا بحيث لا يقال الا ان فلانا اكل جميع الرغيه لعله المتروك والا فقد سمعت ما ذكره محمد
 بن نص في غير موضع انه اذا حلف لا ياكل هذا الرغيه لا حنت باكل البعض وتقدم من الصور
 لو قال هذا الرغيه علي حرام حنت باكل لعمدته قال في فتاوى قاضي خان قال مشايخنا الصحيح
 انه لا يكون حاشا لان قوله هذا الرغيه علي حرام عملة قوله والله لا اكل هذا الرغيه ولو قال
 هكذا لا حنت باكل البعض قال ابراهيم سمعت ابا يوسف رحمه الله تعالى يقول من قال كل ما اكلت

فاكل رغيه

اليمين او كما شئت الما فله على ان اصدق بدوهم فاكل فغلبه في كل لغة من اللحم وفي كل نفس
من المادورهم حلف لا ياكل فلانا ولا ياكل فلانا لا ياكل حتى ياكلها الا ان ينوي الحنث باحدها فحنث
بواحد منهما اما لو قال لا اكلهما او قال بالفارسية ابن دو كسر سحون نكوت و نوي واحد
لا ينجح فيه ذكره في المحيط قال وينبغي ان يصح ان المتن يذكو ويراد به الواحد فاذا نوي ذلك
وفيه تعليل على نفسه يصح ان يفيده بما اذا كان فيه تعليل على نفسه ولو قال فلانا او
فلانا حنث باحدها وكذا لو قال فلانا ولا فلانا وفي مجموع الموازل لا اكل فلانا يوقاوتون
وثلاثة فحنث على سنة ايام ولو قال لا اكل لا يوما ولا يومين ولا ثلاثة فعلى ثلاثة ايام حلف
لا شرب من دار فلان فاكل منها شيئا قال محمد بن سلمة حنث لان المقصود من هذا اليمين الامتناع
عن جميع المأكولات وقال غيره لا يحنث في يمينه الا ان ينوي جميع المأكولات والمشروبات
لو قال بالفارسية فلا شك في تناول المأكول والمشروب حلف لا يقتل من امراته من الخنا ^{فيها}
ثم جامع اخري او على العكس حنث وان لم يقتل لان اليمين انقضت على الجماع كما به ولو ^{حقيقه}
انقضت حنث ايضا اذا اعتل لانه اعتل عنها وعن غيرها فحنث كما لو حلف ما يتوضا من الرغاف
متوضا من الرغاف وغيره حنث ولو حلف لا يحل تكمه على امراته ان اراد لا جامع صحيح وهو
ان لم يرد ان يجم سراويله للبول ثم جامعها حنث لان فتح سراويله عليها ان يفتح لاجل جامعها
وان مضى لجامعها ولم يجمع قالوا ينبغي ان يكون خائشا لوجود شرط الحنث ولو حلف لا يحل تكمه
في العروة يجمع من غير حل التكمه ان نوي عين حلها لا يحنث وصدق قضاوان لم ينو حنث ونحو
هذا قوله ان اعتل من المحرام فعاثوا جنبه فانزل قالوا يبرح ان لا يكون خائشا ويكون عيه
على الجماع وعلى هذا الاصل لو حلف لا تقتل زاسما من جنابة زوجها فجامعها مكرهه قال
الاصفاري حنث لان الحنث قال الفقيه ابو الليث لان قولها كتابه عن الجماع فاذا كانت مكرهه عليه
لا يحنث ولو قال لما عتد ارادة الجماع ان لم تمكنني او لم تدخلني معي البت فلم يفعل ثم فعل بعد
ان كان بعد سكون شهوته حنث والا لا وفي الجامع الكبير حلف لا يجمع امراته فجامعها مباح
الفرج لا يحنث فان قال غيب مباح دون الفرج حنث بهما ولو قال لامراته ان فعلت حراما في هذه
السنة فانت طالق ثلاثا فحنث على الجماع فان علمه بان فعله يعاينتها بئد اخل الفرجين وتعرف
الخاليت مملوكه له ولا زوجه او شهد عندها اربعة على دلالة شهادة على الرئي لا يثبت الا
بذلك ولو اقر لها نفي مرة لا يسمعها المقام معه بان محمد عند الحاكم انه فعل وليس لامراته بينة
حلفه عند الحاكم فان حلف وسمعها المقام معه قلت هذه المسئلة تفيد مسلة ما اذا علمت انه طلقها
فلانا بغيره ثم انكر في انه لا يملكه ايدا او اذا لم ينطق منعه عنها لما ان تسمه ولو قال لها بالفارسية

انكر

انكرتوبيا كسى حرام كنى فانت طالق فابا لها فجامعها في العدة طلقت عندها لا يحنث بغيره عموم
اللفظ و ابو يوسف يعتبر بالعرض فعلى قياس قوله لا يحنث فلا يطلق وعليه الفتوى ذكره في
الخلاصة وغيرها ولو قال لا يخران فعلت فان لم يفعل قال ابو حنيفة ان لم يفعل على فور فعله
حنث حلف لا يعرفه وهو يعلم شخصه ونسبه ولا يعرف اسمه ففي البالغ لا يحنث لان معرفته البالغ
كذلك وحنث في الصغير وعليه فرع ما لو ولد لرجل ولد فاحرجه الى جاره ولم يسمه بعد فراه
الجار ثم حلف انه لا يعرف هذا الصغير يحنث ولو تزوج امرأة ودخلها ولا يدري اسمها فحنث انه
لا يعرفها لا يحنث وكذا لو حلف انه لا يعرف هذا الرجل وهو يعرفه بوجهه دون اسمه لا يحنث
الا ان يعني به معرفته وجهه فحنث لانه شدد على نفسه ولو حلف لا يفعل ما دام فلان في هذه
البلدة فخرج ففعل ثم رجع فلان ففعله ثانيا لا يحنث حلف لا امره فلا يفعل كذا فلا يبرح من هنا
او لا يدخل برفقوله لا يفعل لا يخرج لامر اطاعه او عصاه والله سبحانه اعلم **كتاب الحدود**
لما سئل الايمان على بيان الكفارة وهي دائرة من العقوبة والعبادة او لاها الحدود التي هي عقوبات
محضه انه قاعا الى بيان الاحكام بتدرج ولولا ما يعارض هذه المناسبة من لزوم الفرق بين العباد
المحضه لكان ايلا الحدود والصوم واجبه لا شتما له على بيان كفارة الا فطار المقلب فيها جهة العقوبة
حتى تدخلت على ما عرف بخلاف كفارة اليمين المقلب فيها جهة العبادة لكن كان يكون الترتيب حديد
الصلاة ثم الايمان ثم الصوم ثم الحدود ثم الحج فمقع من الفصل من العبادات التي هي جنس واحد
بالاحسن ما بعد من الاحوات المتحدة في الجبس القريب ويوجب استعمال الشارع لها كذلك
قال نعم الاسلام على خمس شهاده ان لا اله الا الله الحديث ثم محاسن الحدود والظهور ان تذكر
بيان ويكتب يمينان لان الفقيه وغيره يستوي في معرفته انها للامتناع عن الافعال الموجهة للفساد
ففي الزنا ضياع الذرية وامانتها معنى بسبب اشباه النسب ولا لمزج بمون الولد مع ثاقبه من هذه
الناس البرا او غيره ولذا ندب عموم الناس الى حضور حده ورجعه في باقي الحدود زواله
العقل وفساد الاعراض واخذ اموال الناس وبيع هذه الامور مكره في العقول ولذا لم
يجز الا بوال والاعراض والزنا والكفر في مله من الملل وان ايج الشرب وحنث كان ضاذا ^{هذه}
الامور عامات كانت الحدود والي هي ما نفع منها حقوق الله على الخلو من فان حقوقه تعالى على ^{الخلو من}
ابرا يفيد مصالح عامة ولذا قال المصنف والمقصود من شرعيته الا بوجارها ينضوي به العباد
والعبادة المشتهون في بيان حكم شرعيها الرخر الا انه لما كان الرخر جوارا للزجر عدل المصنف
الي قوله للزجر ارا الا ان قوله والطهارة ليست باصلية الى اخره اي الطهارة من ذنب بسبب الحد
يفيد انه مقصود ايضا من شرعيها لكنه ليس مقصودا اصليا بل تبع لما هو الاصل من الزجر

وهو خلاف المذهب فان المذهب ان الحد لا يعمل في سقوط اثم بل سببه اصلا بل لم يشرع الا لتلك الحكمة
واما ذلك فيقول طائفة كثيرة من اهل العلم واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما في البخاري وغيره
ان من اصاب من هذه المعاصي شيئا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب منها شيئا ستره الله فهو الي
الله ان شاء عفى عنه وان شاع عاقبه واستدل الاصحاب بقوله تعالى في قطاع الطريق ذلك اي القتل
والصلب والنفي لم حزي في الدنيا ولم في الآخرة عذاب عظيم الا لاننا لو افاجبرنا جزاء فعلهم عقوبته
دينوبه وعقوبه اخرويه لاننا تاب فافاجبرنا تسقط عنه الآخرة وبالاجماع للاجماع على ان التوبة
لا تسقط الحد في الدنيا ويجب ان يحمل الحديث على ما اذا تاب في العقوبة لانه هو الظاهر في الظاهر
ان صوبه او وجهه يكون معه توبه منه لذوقه مسيب فغله مقيد به جمعا من الأدلة وتعيينه الطي عند
معارضه النطق له تعيينه خلاف العكس وانما اراد المصنف انه لم يشرع للظاهرة فاداه بعبارة غير
ولذا استدل عليه شرعيته في حق الكافر ولاظاهرة في حقه من الذنب بالحد يعني ان عقوبه الذنب لما لم يرفع
بحد الحد بل بالتوبة معه ان وجد لم يحق في حقه لان التوبة عبادة وهو ليس من اهلها واما من يقول ان
الحد بمجرد سقوط اثم ذلك السبب الخاص الذي حده فان قال ان الحد لا يسقط عن الكافر محتاج الى دليل
معي في ذلك اذ السمع انما يوجب لزوم عقوبه الكفر في حقه لا تقاعف عليه عذاب الكفر فاذا فرض ان
الله سبحانه جعل الحد مستقلا لعقوبه معصية صار الفاعل لها اذا حده بمنزلة ما اذا لم يفعل فلا يضمن
الى عذاب الكفر عذاب تلك المعصية اذ احدها الكافر الا ان يدل دليل سمعي على ذلك هذا واما الاستدلال
على عدم كون الحد سقطا بانه يقام عليه وهو كاره وليس مني لجواز الكفر بما يعيب الانسان من الكاره
والله اعلم بحقوق الباري ما قاله بعض المتأخرين من ان الحد لا يسقط عن الكافر اذ العلم شرعيه مانع
الاقدام على الفعل او ايقامها بعده منج من العود اليه **قوله** الحد لغة المنع وعليه قولنا بغيره من
الاسلمين اذا قال لا له **قوله** في البرية فاحدها عن الفند **قوله** وهو الخطا في القول والفعل
وهو ذلك ما يلام صاحبه كذا ذكره الا علم في شرح ديوانه وكل مانع شئ فهو حاد له وحداد اذا
صبيح للبلغة ومنه قيل للباب لمنعه من الدخول والسمان حاد اذا منعه من الخروج بلائكه وان كان
السبب الذي استشهد به لا يفيد وهو قوله **قوله** يقول في الحداد وهو يعودني الى السجن لا يخرج فاما
بكم من باس فانه لا يلزم كون العايد الذي كان يعود هو السمان لجواز ان يكون غيره ممن يوصله
اليه فانه حداد له اذ منعه من الذهاب الى حال سبيله والخارج حداد لمنعه من الخروج في قولنا لا عشي
فقتنا ولما يبع ديكنا الى جونه عند حداد هاهنا سمي هذا الاصطلاح المعروف لما فيه حد المنع من
الدخول والخروج وحدود الدار لها يا لها لمنعها عن دخول ملكا لغير بيتها وخروج بعضها اليه وفي
الشرع قال المصنف هو العقوبة المقدرة حق الله تعالى فلا يسمي لقصاص من حد لانه حق العبد ولا

الشرع

المعزول لعدم المقدور على ما عليه علمه المتأخر وهذا لان المقدور نوع منه وهو المعزول عن العزب
لكنه لا يتخصص في الضرب بل يكون بغيره من حبس وعزل اذن وغيره على ما سألني ان شاء الله تعالى
ولا يسمي القصاص من حد لانه حق العبد وهذا الاصطلاح هو المشهور في اصطلاح اخر لا يوجد
القيد الاخير فيسمى القصاص من حد فالحد هو العقوبة المقدرة شرعا غير ان الحد على هذا اقتضاه ما يبع
فيه العقوبه وما لا يقبله وعلى الاول الحد مطلقا لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم وعليه
اقتضى عدم حوازل السفاعة فيه فالحاظا فبترك الواجب ولذا انكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على
اسامة بن زيد حين سفح في المحرم وفيه التي سرتت فقال السفح في حد من حدود الله واما قبل الوصول
الى الامام والنبوت عنده تجوز السفاعة عند ارفع له الى الحاكم لطلقة ومما قال به الربيع العام
وقال اذ بلغ الى الامام فلا عفي الله عنه ان عفي وهذا لان وجوب الحد قبل ذلك لم يثبت فالوجوب لا
يثبت بمجرد الفعل بل على الامام عند النبوت عنده **قوله** الزنا ثبت بالبينه والاقوال ابتداء بحد
الزنا لكثرة وقوع سببه مع قطعته من كتاب الله بخلاف الرقة فالحا لاكثر لكثرة والشرب وان كثرت
فليس حده بتلك القطعية والزنا مقصور في اللغة العصى لغة اهل الحجاز التي جازها القرآن قال الله تعالى
ولا تقربوا الزنا وقد في لغة نجد وعليلها قال الفرزدق **قوله** ايا طاهر من زنا تعرف زناؤه **قوله** وشرب
الحمر طهره ويصبح سكره **قوله** الكاف وشديدها من التكبير والحطوط من اسماء الحرف قال والمراد بقوة
عند الحكم اما ثبوته في نفسه فباجاد الانسان للفعل لانه فعل محي وسيد كذا المصنف بتعريف الزنا
في باب الوطي الذي يوجب الحد وهناك يتكلم عليه وخصا بالبينه والاقوال لم يثبت ثبوته بعلم الامام وعليه
جماهير العلم وكذا سائر الحدود وقال ابو ثور ونقل قولنا عن الشافعي انه ثبت به وهو القياس
لان الحاصل بالبينه والاقوال دون الحاصل بمشاهدة الامام قلنا نعم لكن الشرح اهد راعيا بقوله
تعالى فاذا لم ياتوا بالشهادا فاه ليك عنده هم الكاذبون ونقل فيه اجماع الصحابة وقول المصنف
لانما دليل ظاهر بعليل للواقع من المصوص الدالة على ثبوته بالبينه والاقوال فالحا ثبت لها غير
مستقر الى هذا المعنى وحاصله لما بقدرنا لقطع الكافي بالظاهر وهو في البين وفي الاقوال لان الاقوال
سبب الحد مسلخ في البدن ومعرفة في العرض فوجب تكاثره في القلب فلم يكن الا قدام عليه لا
مع الصدق دفعا لغيره الاخرة على القول بسقوطه بالحدان لم يثبت وقصد الى تحقيق تكاثره
نفسه اذ رطبه في اسباب مخط الله تعالى لينال درجه اهل العزم **قوله** فالبينه ان تشهد اربعة
من الشهود وليس بينهم امرأة على رجل او امرأة بالرجل ويجوز كون الزوج منهم عندنا خلافا للشافعي
هو بقوله هو منهم ونحن نقول اللهم ما يوجب جر نفع والزوج يدخل هذه الشهادة على نفسه لحيث
العار دخلوا الفراش خصوصا اذا كان له منها اولاد صغار وانما كانت اربع لقوله تعالى فاستشهدوا

عليهن اربعة سكم وقال تعالى ثم لما اتوا با اربعة شهداء او اما الحديث الذي ذكره المصنف وهو قوله للذي قد ف امراته بالزنى يعني هلال بن امية ايت با اربعة شهداء علي صدق وقال في الاخذ في ظهورك فلم يحض علي ما ذكره والذي في البخاري بانه عليه السلام قال البته والاخذ في ظهورك نعم اخرجه ابو علي في مسنده ثنا مسلم بن ابي سلمة الجرجي ما يجالدين الحسين عن هشام عن ابن سيرين عن اسيرين ما لك قال لا اول لعان كان في الاسلام ان شريك بن كحاذ فنه هلال بن امية بامرته فرعته الي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عليه السلام اربعة شهود والاخذ في ظهورك والمسئلة وهي اشتراط الاربع طبعه مجمع عليها ثم ذكر ان حكمه اشتراط الاربع تحقيق معنى الستر المندوب اليه واقتصر عليه لغير قول من قال ان حكمته ان شهادة الزنا ضمن الشهادة علي اثنين علي كل واحد يحتاج الي اسن فلو ثبت الاربع اما ان فيه تحقيق معنى الستر فلان الشئ كلما كثرت شروطه قل وجوده فان وجوده اذا توقف علي اربعة ليس كوجوده اذا توقف علي اثنين منهما صحيح بل لا الاثر او اما انه مندوب اليه فلما اخرج البخاري عن ابن سيرين عنه عليه السلام من نفس عن مسلم كره من كره الدنيا نفس الله عنه كره من كره الاخرة ومن ستر ستر الله في الدنيا والاخرة والله في عون العبد ما دام العبد في عون اخيه واخرج ابو داود والنسائي عن عقبه بن عامر عنه عليه السلام قال ان اري عون فسترها كان كمن احيى مودعة واذا كان الستر مندوبا اليه يعني ان يكون الشهادة به خلاف الاول التي مرجعها الي كراهة التزوي لا الهائي وانه الذنب في جانب الفعل وكراهة التزوي في جانب الترك وهذا يجب ان يكون بالنسبة الي من لم يقدر الزنى ولم يهتك به اما اذا وصل الحال الي اشاعته والتهتك به بل بعضهم رجحا فيجوز فيه كونه الشهادة او لي من تركها لان مطلب الخارج اخلا الارض من المعاصي والفواحش بالخطابات المفيدة لذلك وذلك تحقيق بالتوبة من الفاعلين وبالرجوع اليهم فاذا اظهر حال الشرة في الرنا مثلا والترتب وعدم المبالاة به واشاعته فاحلا الارض المطلوب حينئذ بالتوبة احتمال يقابل ظهور عدمها مما يصف بذلك فيجب تحقيق السبب الاخر للاخلاء هو الحدود بخلاف من زل مرة او مرارا مستورا مستورا فامتنع ما عليه فانه محل استتباب ستر الشاهد وقوله عليه السلام لمزال في ما عزو لو كنته سترته ثوبك الحديث سياتي في مكان في مثل من ذكرنا والله سبحانه اعلم وعلي هذا ذكره في غير مجلس القاضى واد الشهادته يكون بمنزلة الغيبة به حرم منه ما يحرم منها وحل منه ما يحل منها واما ان المختار في الحكم ما ذكره المصنف فلان شهادة الاسن كما يكون علي فعل واحد يكون معتبرة علي افعال كثيرة كما لو شهدوا ان هؤلاء الجماعة قتلوا فلانا فلو حو عليه ما ذكره المصنف **وله** ما اذا شهدوا بالارتياح لهم الحاكم عن حصة اشياء عن الرضى ما هو وكيف هو واين رضى ومتى رضى ومن رضى ثم استدلك المصنف علي وجوب هذه الاشياء بانه صلى الله عليه وسلم استقر ما عزا عن الكيفية وعن المزنيه ولان الاحتياط المطلوب شرعا في ذلك فلهذا الوجه نعم الخمسة والسمعي

هو

بعض علي اثنين منها فحامله استدلاله علي اثنين منها بدليل وعلي الثلاثة الباقيه بدليل واحد فان قيل الظاهر في استفسار اليهود فكيف استدلك عليه باستفسار المقود هو ما عزا للجواب ان علة استفساره بعينها ثابتة في الشهود كما يستتبع فوجب استفسارهم اما انه استفسره عن الكيفية فبحر اخرج ابو داود والنسائي وعبد الرزاق في مصنفه عن ابي هريرة قال جاء الاسلي بنى الله صلى الله عليه وسلم يشهد علي نفسه انه اصاب امرأة حراما اربع مرات كل ذلك تعرض عنه فاقبل في الخامسة فقال انكثها قال نعم قال حتى غاب ذلك منك في ذلك منها قال كما يعيب المروء في المكحلة والرشا في اليد قال نعم قال لعل تدري ما الزنا قال نعم ايت منها حراما مثل ما ياتي الرجل من امراته حلالا قال فانريد بهذا القول قال اريد ان يظهر في قاموسه فزجم فسمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من اصحابه يقول احدها لصاحبه انظر الي هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الطيب مكرضا ثم ما راسه حتى مر بجيفة حمار ثابيل رجليه فقال ان فلان وفلان فقالا عن ذان يا رسول الله فقال انزلنا فلانا من جيفة هذا الحمار فقالا ومن يا كل من هذا يا رسول الله قال فانلتما من عرض احكما انفا اشد من اكل منه والذي نفسي بيده انه الان لفي النار الخنة بنفسها واما استفساره عن المزنيه فبحر اخرج ابو داود عن يزيد بن عيسى عن هزال بن عتيبة قال كان ما عرس ما لك في حجابي فاصابت من الحى فقال له اي انت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجره بما صنعت لعله ان يستغفر لك قال فانا قال فقال يا رسول الله اني رمت فاقم علي كتاب الله فاعرض عنه ففاد حتى قالها اربع مرات فقال عليه السلام انك قد قلتها اربع مرات فيمن قال بفلا ففلا قال هل ضا حجتها قال نعم قال هل باشرت بها قال نعم قال هل جامعها قال نعم فامر به ان يرحم فامر به ان يرحم فاجرح الي الحرة فلما وجد من الحماره حرج نشد ولقيه عبد الله بن انيس وقد عجز احبابه فخرج يوطيف بعير فرماه به فقتله ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فقال هل لا تركتموه لعله ان يتوب متوب الله عليه ورواه عبد الرزاق في مصنفه فقال فيه فامر به ان يرحم فزجم فلم يقتل حتى رماه هم من الخطاب لمحي بعير فاصاب راسه فقتله واما ان في الاستفسار عن الامور الخمسة الاحتياط فاقاله لانه عساه غير الفعل في الفرج عنه بان ظن ماسه الفرجين حراما زني او كان يظن ان كل وطئ محرم وفي لو احب الحد فيشهد بالزنى فلهذا الاحتمال سبيله عن الرضى ما هو ولانه محتمل كونه كان مكرها ويروي ان الاكراه علي الرضى لا يوجب مكره من محض رآيه كما روي عن ابي حنيفة فيشهد به فلهذا سبيله من كيفية وفي التحقيق هو حاله تنعلق بالزنا في نفسه ثم محتمل كون المشهود به زني في دار الحرب وليس فيه حد عندنا فلهذا ايضا لم يثبت ابن رنا ومحتمل كونه في زمان متقدم ولا حد فيه اذ قد ثبت بالبينه او في زمن صباه فلهذا ايضا لم يثبت وفي وحدها المقادير سبيله ثم محتمل كون المرفق بها ممن لا يجد زناها وهم لا يعلمون كجارية ابنه او كانت

جاريته او زوجته ولا يعلمها الشهود كما قال المعير عمن شهد عليه كيف حل له ولا ان ينظر واني مني
وكانت في بيت احدهم كوة يبدون منها لناظر ما في بيت المعير فاجتمعوا عنده مشهود او قال المعير
والله ما اتيت الا امراتي ثم ان الله تعالى دراعنه بعدم قوله زياد وهو الرابع رايته كالميل في المحلة
فجد عمر رضي الله عنه الثلاثة ولم يحده لانه ما نصب اليه الرئي بل قال رايته قد بينت محضوتين وانفا سا
عاليه ولها فارتفع وحققت وهو لا يوجب الحد وخرج عبد الرزاق في تفسيره بسنده عن عمر رضي الله عنه
ثم سألهم ان يوبوا فمات اثنا عشر فقبلت شهادتها واني ابو بكره ان ثوب كانت شهادته لا قبل حتى
وعاد مثل القصور من العبادة انتهي فلهذا سألهم عن المزي في قاضيه في الشهادة على ربي امراه
ان يسألهم عن الرئي لما من هو فان فيه ايضا الاحتمال المذكور وزيادة وهو حوازي كونه كان مسبا او
محمونا بان ملكته احد ما فانه لا يجب عليها في ذلك حد على قول ابي حنيفة ولو سألهم فلم يزيدوا على قولهم
انما دنيا لا يجد المشهور عليه ولا الشهود ولا منهم شهدوا بالزني ولم يثبت قد فهمهم لانهم لم يذكروا ما
ينفي كون ما ذكره ربي لينظروا قد فهم لغير الرئي بالزني بخلاف ما لو وصفوه بغير صفة فانهم يحدون
وصار كما له شهد اربعة فساد بالزني لا يفتي شهادتهم ولا يحدون لانهم باقون على شهادتهم غير انهم لا
يقبلوا او على هذا الواقف القادق اربعة من الفساد على صدق مقالته سقوط به الحد عندنا بخلاف
ما لو شهد ثلاثة واني الرابع فان الشهادة على الرئي قد فتن عند تمام الحجة يخرج عن ان يكون قد قضا
فلما لم يتم بانسائه بقي الظلام الثلاثة قد فتنوا بحدون ولو شهدوا فسادهم في ثلاثه ولم يزدوا على
الرئي لا يحدون ما وقع في اصل المبسوط من ان الرابع قال ان شهد انه راني ضل عن صفة فلم يصغه انه يجد
حمل على انه قاله بقاضي في مجلس غير المجلس الذي شهد فيه الثلاثة **قوله** واذ لم يزدوا ذلك قالوا
رايانه وطريانه في قريتها كالميل في المحلة وهي بضم الميم والحاء وهو حاصل جواب السؤال عن كيفية الرئي
في الحضيعة وسأل القاضي عنهم فعدوا في السرمان يبعث ورفقه فيها اسماهم واسما محلهم على وجه
خير كل منهم من يعرفه فيكتب باسمه هو عدل بقوله الشهادة والعلايه بان يحج من المعدل والشاهد
بقوله هذا هو الذي عدلته وهذا ما وعد المصنف بانه في الشهادة ان حلت سعادته وهو الحكم بوجوب
حده وفي شرط اخر وهو ان يعلم ان الرئي حرام مع ذلك كله ونقل في استراط العلم بحرمه الرئي اجماع
الفتحا ولم يكتف بظواهر العداله وهو كونه مسلما لم يظهر عليه مستكما ان في لها ابو حنيفة في الاموال
احتيا لا للمدرا ولما كان لزوم هذا على الحاكم بوقوفه على ثبوت احباب الذرة ما امكن استدلال عليه ما
رواه ابو يعلى في مسنده من حديث ابي هريرة عن علي عليه السلام ادروا الحدود وما استطعتم ورواه
الترمذي من حديث عائشة عن علي عليه السلام قال ادروا الحدود وعن المسلمين ما استطعتم فان كان لها محج
مخلو اسيله فان الاما من خطي في القوي خير من ان يخطي في العقوبة قال الترمذي لا تعرفه مرفوقا

الشهود

الا من حديث محمد بن ربيعة عن زيد بن زياد وزيد ضعيف واسند في علله عن البخاري يزيد
منكر الحديث ذاهب وصححه الحاكم وتعليقه الذي به قال البيهقي والموقوف اقرب الى الصواب
ولا شك ان هذا الحكم وهو دور الحد مجمع عليه وهو اقوي وكان ذكر هذه ذكر المستند الاجماع
واعلم ان القاضي لو كان يعلم عدالة الشهود لا يجب عليه السؤال عن عدالتهم لان علمه بغيره عن ذلك
وهو اقوي من الحاصل له من تعديل المزكي ولو لا ما ثبت من اهدار الشرع علمه بالرئي في اقامة الحد
بالسمع الذي ذكرناه لكان يحده بعلمه لكن ثبت ذلك هناك ولم يثبت في تعديل الشهود اهدار علمه
بعد التهم بوجوب اعتبار **قوله** قال في الاصل اي قال اذا وصف الشهود بالاشياء المذكورة بحسب
القاضي المسهود عليه بالرئي الي ان يبال عن عدالة الشهود لانه متهم وقد هرب ولا وجه لاخذ
الكفيل منه لان اخذا للكفيل نوع احتياط وليس بمشروع فيما يدري بالشهادات فان قبل الاحتياط في
الحبس اظهر منه في اخذا للكفيل اجاب بان حليته ليس للاحتياط هو بعزله لانه صار متما بالافس
شهادته هو لا وان لم يثبت الرئي الموحى للحد بعد وحسب المتهمين تعزيرا لهم بما اذا شهدوا بالافس
لم يحبس المسهود عليه به قبل ظهور عدالة الشهود لان اقصى العقوبات هناك بعد ثبوت العداله والقضا
بوجوب الشهادة الحبس فلا يجوز ان يفعل قبل ثبوت الحق بخلاف ما هنا فان بعد الثبوت عقوبته اعطى
وهذا هو الفرق الذي وعده المصنف بقوله وسيا تيك الفرق واما قوله **قوله** حبس رسول الله صلى الله عليه
وسلم رجلا بالتهمة فاجرح ابو داود والترمذي والنسائي عن لهرس حكيم عن ابيه عن جده معاوية
بن حنيفة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس رجلا في قهقهه زاد الترمذي والنسائي ثم حلي عنه وحسنه
الترمذي وصححه الحاكم وروى عبد الرزاق في مصنفه عن مراك بن مالك قال اقبل رجلا من بني عفار حتى
نزلا بفجنان من مياه المدينة وعندهما ناس من غطفان معهم طهر فاصبح الغطفانيون وقد فقدوا
يعبر من سن البهم فاتهموا العفاريين فأتوا بهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحبس احد العفاريين
وقال لا اخرا دهي فالتبس فلم يكد الا يسيرا حتى جاءه فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا احد العفاريين
اسعقوني فقال عفراه كذا رسول الله فقال عليه السلام وكذا وتلك في سبيل الله قال فقتل يوم العامة
قوله والا مزارا ان يقرأ العاقل البائع على نفسه بالزنا اربع مرات قدم الثبوت بالبينه لانه المذكور
في القرآن ولان المات لها اقوي حتى لا تندفع الحد بالقرار ولا بالانقاد ولا الحاجة بتعديه والامر
قاصروا بد من كونه مرمحا ولا يظهر كدبه وكذا قلنا لو اقر الاخرس بالزني كتابه او اشار به لا يحد
لشبهه بعدم المراجعة وكذا الشهادة عليه لا يقبل لاحتمال ان يدعي شبهه كانه شهد واعلى بخلاف
انه ربي في حال اقامته بخلاف الاعمي صح اقراره والشهادة عليه وكذا الحي والعين ولو اقر فظهر
محمونا اذا اقرت فظهرت وتفاوت ذلك بان يحبر النساء فها رتقا قبل الحد وذلك لان اخبارها بالزني

زوج شبهة شهادة الرجال وبالشبهة يدرى الحد ولو اقرانه وفي غير ما اقرته اخر
ما حد علي واحد منهما وادخلت الحكم في استراط تعدد الاقرار معناه الحسن وحاد بن ابي سليمان
وما لك والثاقبي وابو ثور واستدلوا بحديث العفيف حيث قال فيه واغدا يا ليس علي امر
هذا فان اعترفت فارحما ولم نقل اربع مرات ولان الغامد به لم يعز اربعا وانما رد ما عزالا
سك في امره فقال ابي حنون وذهب كبير من العلماء الى استراط الاربع واختلفوا في استراط
كوفي في اربع مجالس من مجالس المقر فقال به علما وانا ونفاه ابن ابي ليلى واحمد فيما ذكر عنه واكفوا
بالاربع في مجلس واحد وما في الصحيحين ظاهر فيه وهو ما عن ابي هريرة قال اني رجل من المسلمين رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فقال رسول الله اني زينت فاعز من عنه فتخى لقا وجهه فقال رسول
الله اني زينت فاعز من عنه حتى من ذلك اربع مرات فلما شهد علي نفسه اربع شهادات دعاه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ابي حنون فقال لا قال هل احصيت قال نعم فقال صلى الله عليه وسلم اذهبوا
به فارجموه فرجمناه بالمصل فلما اذلقته الحجارة هرب فادركناه بالحرة فرجمناه فلهذا اظهر في
انه كان في مجلس واحد قلنا نعم هو ظاهر فيه لكن اظهر منه في افادة انها مجالس ما في صحيح مسلم عن
ابن ماعز ان النبي صلى الله عليه وسلم فرده ثم اتاه الثانية من الغد فرده ثم ارسل الي قومده هل يكون
بعقله باساقا لو اما لعلة الا وفي العقل من ما لحينا فاتاها الثالثة فارسل اليهم ايضا فاجابوا
انه لا بأس به ولا بعقله فلما كان الرابعة حفرو له حفرة فرجموه اجمدا واستحقق رايه في مسند
وان ابي شيبه في مصنفه حديثا وكعب عن اسرائيل عن جابر عن عامر عن عبد الرحمن بن ابي عري
بكر رضي الله عنه قال اني ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وسلم فاعترف وانا عنده مرة فردهم جا
فاعترف عنده الثانية فردهم جا فاعترف عنده الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة فحكم
قال فاعترف الرابعة فبسه ثم سال عنه فقالوا لا نعلم الا خيرا فامر به فرجم فصرح بتعداد
الحج وهو مستلزم غيبة ونحن انا قلنا انه اذا تقيب ثم عاد فهو مجلس اخر وروي ابن حبان في صحيحه
من حديث ابي هريرة قال جاء ماعز بن مالك الي النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لا بعدد في فقال
له وبلك وما يدريك ما الذي فامر به فطرده واحرج ثم اتاه الثانية فقال مثل ذلك فامر به فطرده
واخرج ثم اتاه الثالثة فقال له مثل ذلك فامر به فطرده واحرج ثم اتاه الرابعة فقال مثل ذلك
فقال ادخلته واخرجت قال نعم فامر به ان يرحم فخذ وعبرها ما يطول ذكره ظاهرا في
تعدد المجالس فوجب ان يحل الحديث الاول عليها وان قوله متخى لقا وجهه معدود مع قوله
الاول اقرار واحد في مجلس واحد وقوله حتى بين ذلك اربع مرات اي في اربع مجالس فانه لا ينافي
ذلك وتعددت الاحاديث علي تعدد المجالس فمجلس عليه واما الكلام مع المكلف بمرة واحدة فاما

والجرح

في

كونه الغامد به لم تقرا لامره واحدة فممنوع بل اقرت اربعا بدل عليه فاعند ابي داود والنسائي
قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتحدثون ان الغامد به وماعز بن مالك لو رجا احد
اعترافهما لم يطلبهما واما رجا بعد الرابعة فلهذا في اقرارها اربعا غاية ما في الباب انه
مقل بفاصيلها والرواة كثير ما يحدون بعض صوة الواقعة علي انه روي البزار في صحيحه
عن زكريا بن سليم حديثا شيخ من قرينش عن عبد الرحمن بن ابي بكره عن ابيه فذكره وفيه انها اقر
اربعة مرات وهو مردها ثم قال لها اذ هي حتى يلدني الحديث غير ان فيه مجهولا لا يخبر جهاته
بما يشهد له من حديث ابي داود والنسائي واما كون رد ماعز اربعا كان لا سترائه في عقله فان
سلم لا يوقف علم ذلك علي الاربع والثلاثة موه نوعه في الشروع لا بل لا اعدادا وكذا الشرط جعل
ثلاثا لان عند هالما بعدد المقيون والمتردد يستحب ان يوخز لثمة ليراجع نفسه في شبهته فلو لم يكن
الاربعة عددا لاعتبر في اعتبار اقراره لم يوخز وجهه بعد الثالثة وما يدل علي ذلك ترتيبه صلى
الله عليه وسلم الحكم عليها وهو يشعر بعليتها وكذا الصحابة فمن ذلك قوله في حديثه هزالا بل قد
قلنا اربعا فبين وهو حديث اخرجه ابو داود والنسائي والامام احمد عن يزيد بن نعيم عن
عزابه قال كان ماعز بن مالك في حجة ابي فاصاب جارية من الحجى فقال له ايت رسول الله صلى الله
عليه وسلم الحديث المتقدم وزاد فيه احمد قال هشام بن محمد بن يزيد بن نعيم عن ابيه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه والله يا هزال لو كنت سترته ثوبك لكان خيرا لك مما صنعت به
قال صاحب التقيق واسناده صالح وزيد بن نعيم روى له مسلم وذكره ابن حبان في الثقات و
نعيم ذكر في الثقات وهو مختلف في صحته وقد روي ترتيبه صلى الله عليه وسلم علي الاربع جماعة
بالفاظ مختلفة فمنها ما ذكرناه ومنها في لفظ لاني داود عن ابن عباس انك قد شهدت علي نفسك اربع
مرات وفي لفظ لابن ابي شيبه اليس انك قلته اربع مرات وتقدم من مسند احمد عن ابي بكر رضي
الله عنه انه قال له بحضرة عليه السلام ان اعترفت الرابعة فحكم لا ان في اسناده جابر
الجعفي وكونه روي في الصحيح انه رده مرتين او ثلثا من احقار الراوي والافلا سلكه اقر
اربعا وقوله في ذلك اللفظ شهدت علي نفسك بوتر منه انه اعتبر الاقرارا لشهادة مكا اوج
سجانه في الشهادة علي الرنا اربعا علي خلاف المعتاد في غيره فكذا اعتبر في اقراره انرا لا
نقل اقراره من له شهادة واحد ولم يكن ذلك لكان النظر والقياس يقتضيه واذن فقوله في
حديث العفيف فان اعترفت فارحما معناه الاعتراف المعروف في الزنا بنا علي انه كان معلونا
من الصحابة خصوصا لمن كان قريبا من حصة رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا من حديث ابي هريرة
في استفسار ماعز انه رجا بعد الخامسة وانا ويلي انه عد احادها الا قاررفان منها اقرارين

١

في مجلس واحد كما قد تناه في الجمع فكانت حصة فان قيل يجوز كون رده ليرجع قلنا ينبغي ان يلقنه الرجوع
ولكن في مجلس الاقرار الموجب ولو كان الاقرار الموجب هو الاول للفقهاء بعدد لانه بطلقة محض
في اطلاقه ليدفع وقد لا يرجع هكذا يوما بعد يوم وهذا لما علمت ان الاقامة مخاطبة لها الامام
بالنظر اذا ثبت السبب عنده يحرم عليه ان لا يفعلها والافات المقصود من الاحتجاب غير انه اذا
رجع قبل رجوعه فاحتجاب السبب مفيد بعدم الرجوع قبل الاقامة وهذا لا يوجب جواز رده
واخرجه ليدفع ويرجع وقد لا يرجع بل يدفع الى حاله بسببه وهو مصر على الاقرار غير انه يقول
في نفسه ان الاقرار هذا الحق لا يوجب شيئا على الامام فجلس في بيته مصر على اقراره غير راجع
عنه خصوصا في زمن لم تعرف تفاصيل هذه الاحكام للناس بعد واما ما روي ان القامدية قالت
له عليه الصلاة والسلام اني تريد ان تردني كما رددت ما عزاوا الله اني لم اجد من الزنا فليس فيه دليل
لاحد بل لما قالت قال اما لا فادهي حتى تكدي فلما ولدت انت بصبي في خرفة قالت هذا قدوة
قال فادهي فارضيه حتى تقطيه فلما قطنته انت بالصبي في بده كسرة خبز قالت هذا يا بني الله
قد قطنته وقد اكل الطعام قد فتح الصبي الى رجل من المسلمين ثم امرتها بحفظها الى صدرها وامر
الناس ان يرحموها فزحموها فتقتل حاله من الوليد فخر فري راسها ففتح الدم على وجهه خالدها
فسمع النبي صلى الله عليه وسلم سبه اياها فقال مهلا يا خالده الذي نفسي بيده لقد نابت توبه لو
ناها صاحب مكس لغفر له وليس في هذا انه اعبر قولها لم ردها عايله الامران ودها وعياها
الي ولادتها ودها الي فطامها لا يفاق الحال ان ثبت مع ثبوت حكم الرد مطلقا بسبب ظاهر في
خصوص هذا الرد ولعلها لما رجعت اليه بعد ردها ما هو اقراره لا بد ان تقع في مجلسها شي
ما هي صيده هذا لم يكن ما تقدم مما يفيد ان اقرارها كان اربعا غير انه لما كان المجلس جامعاً
للمقررات حتى بعد الواقع فيه واحد او كان المقام مقام الاحتياط في الرد اعبر في الحكم بعدد
الافاد برعدد مجالس المقررون القاضي لانه الذي به يحقق الاقرار به فارق الشهادة بان
الاربعة منها اعتبر في مجلس واحد حتى لو جاءوا في مجالس حدة والافاد كلام جماعة حقيقة فلا يمكن
اعتبارها واحدا بخلاف اقرار المهر فانه من واحد فامكن فيه اعتبار الاتحاد في اتحاد المجلس
فاعبر كذلك عند الامكان بحقيقة الاحتياط واما ما قيل ان اشتراط الاربعة في الشهادة لان الشاهد
ينهمر خلاف المقر فالتمه بعد العدالة والصالح ممنوعه بل لا شك في الصدق واصل التعبد
انما لم حتى لم الانسان لامكان النسيان فيذكره الاخر لا للتمه وزوالها بالاحر وشرط في
النسك كذلك ايضا بالنظر قال تعالى فتذكر احداها الاخرى غير ان المرأة انما تخلط المرأة لا الرجل
الاخرى فلو تمت الاخرى لتذكرها **قوله** لانه عليه السلام طرد ما عزا في كلمة حتى توارى بحيطان

المجلس

المدينة لا يعرف هذا اللفظ واقترب الالفاظ اليه ما ذكرناه من حديث من حبان انه طرد وخرج
فارجع اليه **قوله** واذا من ذلك اي على وجه لا يتضمن دافعا للحد لانه الحد لم يذكر السؤال
فيه عن الزمان فلا يقول متى زنت وذكره في الشهادة لان تقدم العهد منع الشهادة دون
الاقرار وهذا السؤال لتلك القايده فاذا لم يكن التقدم سقطا لم يكن في السؤال عنه قابله
الفرق بين الشهادة والاقرار في ذلك حيث ذكره المصنف في باب الشهادة على الزنا وهذا اختلاف موال
من زنت لانه قد سئل من لا يجد بوطيها كما ذكرنا في جاريه انه بخلاف ما لو قال في جوابه لا اعرف التي
زنت لها فانه يجد لانه اقربا لونا ولم يذكر ما سقط كون فعله في بل يعني اقراره انه لا مثله
في المزمع لانه لو كان يعرفها اذا الانسان لا يجمل زوجته وامته والحاصل انه اذا اقرار بمرات
انه وفي امرأة لا يعرفها احد وكذا اذا اقراره وفي بقلانه وهي غايه يجد استحسانا الحديث العسره
حده ثم ارسل الي المرأة فقال ان اعترفت فارجمها ولان اسطار حضورها انما هو لا محال ان تذكر
سقطا عنه وعنهما ولا يجوز التاخير لهذا الاحتمال كما لا يجوز اذا ثبت بالشهادة لاحتمال ان يرجع
المشهود لان كلاهما شبهة الشبهة وبه لا يندرج الحد ولو اقراره وفي بقلانه وكذبته وقال لا
اعرفه لا يجد الرجل عند اي حقيقه وقال لا يجد وعلي هذا الخلاف اذا اقرت المأزنت بقلان فانكر
فلان تحدي عندهما لا عند **قوله** وقال الثاني نفي نفي عليه الحد وهو قول اني ليلى والمسطور
في كتبهم انه لو رجع قبل الحد او بعد ما اقيم عليه بغيره سقطا عن احد كقولنا وعن مالك في قوله
رجوعه روايتان فاستغنيا عن تحرير دليل الثاني وعلى قدره فقولنا كما اذا اوجب بالشهادة
تحرير الجناح فيه انه انكار بعد الثبوت كما لو فرض انه شهد واعليه وهو ساكت فلما سألهم الحاكم الاسئلة
المحمية وعت المحنة انكره لا يخفى انه نظف والحق ان الرجوع عن الاقرار بالزنا بعد الاقرار به
محلي ومحمته شرعا حكمه يجب كون المحل الذي هو الاصل رجوعا عن اقراره وهو ليس بمنع
في الشهادة نعم في القصاص وحد العذف يعني لو اقر سبعا ثم رجع لا يقبل مكذا لا يقبل في الزنا ولنا
ان الرجوع خير من حمل الصدق وليس احد كذب فيه محقق به الشبهة في الاقرار السابق عليه
فيذكر بالشبهة لانه ارجح من الاقرار السابق فانهم خلاف ما فيه حق العبد من القصاص وحد
لان العبد كذبه في احباره الثاني من عدم اثره في احباره الاول بالظن **قوله** ويستحب للامام
ان يلعن المقر الرجوع لقوله عليه الصلاة والسلام لما عزر لعنك المستر روي في بعض احاديث ما عزر
لعنك مستها لعنك فليتها وعند البخاري لعنك قبلت او غزت او نظرت وقال في الاصل سعي ان
يقول له لعنك ترد حنثها او وطنها شبهة والمقصود ان يلقنه ما يكون ذكره دافعا لذكره كايضا
ما كان كما قال ايضا عليه السلام للشارق الذي حجج به اليه اسرنت وما اخاله مرقق **نصلي في كيفية**

اقامه الحد بعد ثبوت الحد كون اقامته فذكر كيفية قوله واذا اوجب الحد وكان الرافى ه
محضنا هذا من الاحرف التي جاء الفاعل منها على مفعول يقع الدين قال احسن محسن فهو محسن في الفاظ
معدوده هي اسهب فهو سهب اذا طال واسعن في الشئ ومنه قول المصنف في حطية الكتاب معروضا
عن هذا النوع من الاسهاب وقبل لان عمر ادع الله لنا فقال اكره ان اكون من المسهبين يقع الها
والعج بالها والجيم امقر فمطلع الفاعل المفعول فيه شيان ويقال بكسرهما ايضا اذا افلس
وعليه ومن قوله رجه بالحجارة حتى يموت عليه اجمع الصحابة ومن تقدم من علماء المسلمين وانكار
الخوارج الرجم باطل لا لهم ان انكروا حجية اجماع الصحابة فجهل مركب بالدليل بل هو اجماع قطعي
وان انكروا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكارهم حجة جبر الواحد فهو بعد بطلانه بالذ
ليس مما عمن منه لان ثبوت الرجم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتر المعنى كجماعة علي وخود
حاتم والاحاد في تفاصيل صون وخصوصياته اما اصل الرجم فلا شك فيه ولقد كوشف بهم عمر
رضي الله عنه وكاشف بهم حيث قال حشيت ان يطول بالناس زمان حتى نقول قايلا لا نجد الرجم في
كتاب الله فيضلو ابترك فريضه ازلها الله الا وان الرجم حق على من زنى وقد احسن اذا قامت البينة
او كان الجبل او الاعتراف ورواه البخاري وروي ابو داود انه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمدا
صلى الله عليه وسلم بالحق وازله عليه الكتاب فكان فيما ازل عليه اية الرجم فقراناها ووعيناها
ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني حشيت ان يطول بالناس زمان يقول
قايلا لا نجد الرجم الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد في كتاب الله كتبتها على حاشية المصنف
وفي الحديث المعروف اي المشهور المروي من حديث عثمان وعائشة واني هرب من ان يسعدوني
الصحاح من حديث ابن مسعود لا يجلد امرء مسلم الا باحدى ثلث الارب والنفوس نفس والمارك
لدينه المفارق للجماعة وروي الترمذي عن عثمان انه اشرف عليهم يوم الدار وقال اشركم بالله
اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجلد امرء مسلم الا باحدى ثلث ربي بعد
واوند بعد اسلام وقتل نفس غير حق قالوا اللهم نعم قال فعلام يقتله في الحديث قال الترمذي
حدث حسن ورواه الثاني في مسنده عن عثمان لا يجلد امرء مسلم الا من احدى ثلث كقر بعد
ايمان وربي بعد احسان ومثل نفس غير نفس ورواه البزار والمحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين
والسهي وابوه اود والدارمي واخرجه البخاري عن قتله عليه السلام من قول ابي قلانة حيث
قال والله ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا قط الا في ثلث احوال رجل قتل جرح نفسه
مقتل او رجل ربي بعد احسان او رجل جرح نفسه ورسوله وارتد عن الاسلام ولا شك في رجم عمر
وعلي رضي الله عنهما ولا يخفى ان قول المخرج حسن وصحيح في هذا الحديث يراد به المتر من حيث هو

وان

واقع في خصوص ذلك السند وذلك لانه في الشهرة وقطعية الثبوت بالمطافروا القبول والحاصل
ان انكاره انكار دليل قطعي بالانفاق فان الخوارج يوجبون العمل بالمواثيق معنى اولها كما في المسلمين
الا ان اخرهم عن الاختلاط بالصحابة والمسلمين وترك الردد الى علماء المسلمين والرواة او قههم
في جهالات كثيرة لخفا الصبح عنهم والشهرة ولذا حين هابوا علي بن عبد العزيز القول بالرجم لانه
ليس في كتاب الله الرجم باعداد الركعات وتقدير الزكوات فقالوا ذلك لانه فعله رسول الله صلى الله
عليه وسلم والمسلمون فقال لهم وهذا ايضا فعله هو والمسلمون **قوله** يخرج به الى ارض فضا لان في الحديث
الصحيح قال فرجناه يعني ما عزاب المصلي وفي سلم واي داود فاطلقا به الى بيعع الموقد كان المصلي كان
به ان المراد بمصلي الخنازير فيبقى الحديثان واما ما في الترمذي من قوله فامر به في الرابعة فاخرج الى
الحرة فرجم بالحجارة فان لم يتأول علي انه اتبع حين هرب حتى اخرج الى الحرة والا فهو غلط لان الصحاح
والحسن متطافره علي انه انما صار اليها هاربا لانه ذهب اليها ابتداء الرجم بها وان الرجم من
الحد وان يوجب ضررا من بعض الناس لبعض **قوله** ويبدأ الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس
وهذا شرط حتى لو اشنع الشهود عن الايتداء بسقط الحد عن المشهود عليه ولا حدود لهم لان اشناعهم
ليس مرجيا في رجوعهم ولو كان ظاهرا فيه فقيه احتمال كونهم تضعف نفوسهم عن القتل وان كان
حق كما تراه في الشاهد من اشناع بعض الناس من دج الحيوان المحلال الاكل والاصح بل ومن حضور
مكان اشناعهم شبهه في درء الحد عن المشهود عليه وهذا الاحتمال شبهه في اندفاع الحد عنهم
عدون والاول رواية المبسوط وقال الشافعي رحمه الله ليس شرطا اعتبارا بالجلد يعني بانه الحد
علي غير المحسن لا بشرط في اقامة الحد ابتداء الشهود اجاب بالفرد بان الجلد لا يحسنه كل احد فقد
يضع لعدم الخبرة مملكا وهو غير مستحق خلاف الرجم فان المقصود منه الاهلاك فلا يلزم من عدم
ابتدائهم بالجلد عدمه في الرجم وهذا دفع لاحاقه واما اثبات المذهب فقوله علي رضي الله عنه بنا
علي وجوب تقليد الصحابي فان قوله في ذلك ليس مما لا يدرك بالعقل بعناه ليجل على السام لانه علله
بان اشناعهم دلاله الرجوع فان الشاهد ربما قتل في الاداء فقد مباشرة القتل معاطم ذلك فيندح
الحد يحقق هذه الدلالة وهذا هو قول المصنف لانه دلاله الرجوع وقوله بعضهم انه شبهه الرجوع
حقيق والرجوع شبهه فاحتماله شبهه ولهذا لا يندري الحد علي ما عرف وسيا في انما يصح
بناء علي ان الاشناع من الايتداء ليس ظاهرا في الرجوع بل يحتمله احتمال لا مرجوحا فان الغالب على الناس
خوار الطباع عن القتل حتى تمنع كثير من دج المباح كالاصحبه والدجاجة فكيف بالادبي فالاشناع
عن قتله لا يكون ظاهرا في الرجوع بل ظاهرا فيها هو الغالب وهو عدم قتل الانسان مكان في الاشناع شبهه
الرجوع لادلالته وهو غلط لان لم بشرط الايتداء بقتله بل رمية حتى لو رماه بحصاة صغيرة

دست ٨

حصل الشرط فامتناعه عن مثل ذلك دليل رجوعه لكنه دليل شبهه فانه اشارة لا يقطع بوجوه
المدلول معه مكان ثبوت الرجوع عند الامتناع فيه شبهه والرجوع الذي فيه شبهه رجوع
مختلف شبهه الرجوع واحتماله لا يقال احتمال الرجوع والرجوع شبهه لان الثابت شبهه
في الشهادة لا شبهه الشبهة وحين لم يكن كون الثابت بالامتناع رجوعاً فيه شبهه كان الثابت قدراً
فيه شبهه مختلف الرجوع فان به يظهر ان تلك الشهادة قد فلت شبهه فبجده هناك ولا يجد دالة
الرجوع اذا لم تكن دالة فطويه يوجد معها المدلول قطعاً لثبوت الشبهة في القذف على ما ذكرنا
واما ثبوت ذلك عن علي رضي الله عنه فما خرج ان ابي شيبه حدثنا عبد الله بن ادریس عن يزيد بن
عبد الرحمن بن ابي ليلى ان علياً كان اذا شهد هذه الشهود على الزنا امر الشهود ان يرجعوا ثم
هو من رجم الناس فاذا كان باقراره هو فرجم ثم رجم الناس قال وحدثنا ابو خالد الاحمر عن
الحجاج عن الحسن بن سعيد عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن علي رضي الله عنه قال قالها الناس
ان الزنا زنا السرور زنا العلانية فزنى السر ان تشهد الشهود فكون الشهود اول من يري
ثم الامام ثم الناس وزنى العلانية ان يظهر الجبل او الاعتراف فكون الامام اول من يري قال وفي
بده ثلاثة اجزاء فماها بحجر فاصاب ضدها فاستدارت ورمى الناس وروي الامام احمد في مسنده
عن الشعبي قال كان لشراة زوج عاب بالشام وانما حملت فاجابها مولاهما فقال ان هذه رنت فاعتبر
فحلبها يوم الخميس ورجعها يوم الجمعة وحفر لها الى السرة وانا شاهد ثم قال ارجع منه سنهار
الله صلى الله عليه وسلم لو كان شبهه على هذه احد كان اول من يري الشاهد يهدم مع شهادته
حجره ولكنها اقرت فانا اول من يريها فرماها بحجر ثم رماها الناس ورواه السهقي عن الاجل عن
السعي عن علي وفيه انه قال لها لعله وقع عليك وانه ناعمة قالت لا قال لعله استكرهت كالت
قال فامرنا فحسبت فلما وضعت ما في بطنها اخرجه يوم الخميس فصر لها ما به وحفر لها يوم الجمعة
في الرحمة واحاط الناس لها الحديث وفيه ايضا انه صفهم ثلاث صفوف ثم رجمها ثم امرهم فرجم
صف ثم صف ثم صف واورد ان اثبات استراطا البداة لهذا زيادة على النص ما هو دون خبر الواحد
واصلاح الايراد انه تقيد للقطعي المطلق مكان كقيد مطلق الكتاب به والحوادث ان الحكم القطعي
لها هو مجموع وجوب الرجم ودره بالشبهة فاذا دلل على ان البداة شرط لرم ان عدما شبهه
فيندره به الحد بحكم القطع بوجوب دره هذا الحكم القطعي بالسبه وموت السبه سقط او احدهم
وكذا اذا غابوا او غاب احد في ظاهر الرواية وهو احتراز عن رواية عن ابي يوسف ان بدا فتمت شبهه
لا يحق فلو امتنعوا او ماتوا او غابوا بغير الحد وكذا سقط الحد باعتراف من يخرج عن اهلية الشها
لا لو ارتد احد من ابي او خرس او ضنق او قد فسد لفرق في ذلك بين كونه قبل القضا او بعده فلان اقامة

الحد

الحد لان الامضاء من القضا في الحدود وهذا اذا كان محصنا وفي غير المحصن قال الحاكم في
الكافي بتمام عليه الحد في الموت والغيبه ولو كان بعضهم مقطوع اليد او مريض لا يستطيع الرمي
وحضره ايرحمي القاضي ولو قطعت بعد الشهادة امتنعت الاقامة وقد يقال اذا كان شرطاً فوات
الشرط كيف كان يمنع المشروط وايضا عجزهم للضعف ليس فوق عجزهم بالموت الا ان شمس لا يفرق
بانهم اذا كانوا مقطوع اليد لم يستحق البداة بهم واما هنا فقد استحققت فاذا اعتذر بالموت او
الغيبه صار كما لو امتنعوا وهذا يقتضي لشرطية كون الشهود قادرين على الرجم ولا شك ان المعنى
المسقط جمعها وما يبطل الشهادة وسقط الحد ان يعترف المشهود عليه بالزنا قبل القضا بالانفاق
ولو اعترف بعد القضا بالحد عن البينة مرة يسقطه ابو يوسف لان سقوطه في الوجه الاول كان
لان شرط الشهادة عدم الاقرار بفوات الشرط قبل العمل بها وقد علم ان الامضاء من القضا في الحدود
فكان كالاول وخالفه يدرجه الله **وله** وان كان مقر ايده الامام ثم الناس كذا روي عن علي
رضي الله عنه وهو ما ذكرناه انفاً وقوله وروي عليه السلام القام به بحصة مثل الحصه رواه ابو
داود عن زكريا بن عمران قال سمعت شجاعاً يحدث عن ابي بكره عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم رجم
القام به فحفر لها الى التندوة ثم ذكر اسناد اخر وزاد ثم رماها بحصاه مثل الحصه وقال ارموها
وايقوا الوجه فلما طعنت اخرجهما وصلي عليها ورواه الساي والطبراني والبرار وفيه سهول
وانت تعلم انه لو تم امر هذا الحديث بالحق لم يكن فيه دليل على الاستراط فالمعول عليه ما ذكرناه من
كلام علي رضي الله عنه واعلم ان معني هذا انه لو امتنع الامام لا يحل للقوم رجمه ولو امرهم لعلمهم
بفوات شرط الرجم وهو شرف رجم فاعز فان القطع بانه عليه السلام لم يحضره بل رجمه الناس عن امره
عليه السلام والسلام وعكر الجواب بان حقيقته ما دل قول عليه علي انه يحب علي الامام ان يامرهم بالحد
احتمالاً لا لثبوت دلاله الرجوع وعدمه وان شدي هو في الاقرار لينكشف للناس انه لم يقتصر في امر
القضا بان لم يتساهل في بعض شروط القضا بالحد فاذا امتنع حديد ظهرت اشارة الرجوع فاما
الحد لظهور شبهه بقصيره في القضا وهي داريه فكان البداة في معنى الشرط اذ لم يرد عن عدمه
العدم لان جعل شرطاً بذاته وهذا في حقه عليه السلام واللام تنفك فلم يكن عدم رجمه دليلاً على
سقوط الحد اذا لم يرد واذا علم ان معني ما ذكرناه لو بدا الشهود فيها اذا ثبت بالشهادة بحديث
الامام فلو لم يثن الامام يسقط الحد لا تخاد الماخذ فيها قاله او يستحب لكل من رجم ان يقصد
لانها المقصود ولا نه يسير عليه الا ان يكون ذا رجم محرم منه فلا يقصده ويكتفي بغيره **وله**
ويقتل ويكفن ويصلي عليه لقوله صلى الله عليه وسلم في ما عرضوا به الي اخره روي ان ابي شيبه عن ابي
معوية عن ابي حنيفة عن علقمة بن مرثد عن ابي ايوب بريدة عن ابيه بريده قال لما رجم ما عرّفوا لابي رسول الله

ما يصنع به قال اصنعوا به ما تصنعون بموتاكم من الفضل والكفن والخطوط والصلاة عليه واما
صلاته عليه الصلاة والسلام على القامدية فاحرمه السنة الا البخاري من حديث عمران بن الحصين
ان امرأة من جهينة اتت النبي صلى الله عليه وسلم وهي جلي من الرنا فالت يا نبي الله اصبحت حذافا فاقه علي
الحديث بطوله الي ان قال ثم امرها فترحمتم صلى عليها فقال له عمر اصابي عليها يا نبي الله وقد رنت فقال
لقد نابت نوبه لو صمت على سبعين من اهل المدينة لو سمعتموه وهل وجدت نوبه افضل من ان جادت
بنفسها لله وفي صحيح البخاري من حديث جابر بن عبد الله قال سمعته يقول قال له النبي صلى الله عليه
وسلم جبروا صلى عليه قال ان القطان قبل البخاري قوله وصلي عليه قال غير معمر قال لا ورواه المزي
وقال حسن صحيح ورواه غير واحد منهم ابو داود وصححه واما ما رواه ابو داود من حديث ابي
برزة الاسلمي انه عليه الصلاة والسلام لم يصلي علي ما عذر ولم يبه عن الصلاة عليه فقيه مجاهد قال
من ابي بشر حدثني نفر من اهل البصرة عن ابي برزة نعم حديث جابر بن عبد الله في ما عذر وقال له خيرا
ولم يصلي عليه معارض صريح في صلاته عليه لكن المتيه اذ لي من الثاني لكن علي اصول الحنفية وهو ان النبي
اذا كان من جنس ما يعرف بدليله يساوي الاثبات ويطلب الترجيح بغيره لا بغيره لان هذا النبي وهو
كونه لم يصلي عليه من ذلك اذ لا شك ان العاصي اذا شهد الصلاة تمامها يعلم عدم صلاته عليه عليه
الصلاة والسلام او صلاته فيطلب الترجيح بغير ذلك ومن هذا ذهب مالك الي انه يصلي عليه غير الامام
والحاصل ان الصلاة عليه شرعا لا شك فيها فانه سلم مثل حق فيفضل ويصلي عليه كالمعتول فصامنا
بخلاف الشهيد فانه قتل بغير حق فلا يفضل لكون الاثر شاملا ولاظهار زيادة بشرية بغيره
اثر الشهادة يوم القيامة واما انه عليه السلام صلى علي ما عذر في خير المعارض والقامدية من بني
عامر بن لؤي قاله المبرد في الكامل وفي كتاب انساب العرب غامد بطن من خزاعة وقد سمعت
في حديث عمران بن الحصين اتت امرأة من جهينة **قوله** وان لم يكن محصنا وكان حرا فحده ما به جلده
لعوله تعالى الزانية والراي فاجلده اعل واحد منها ما به جلده واما قدم الراية مع ان العادة عليه
لا تخاف في الاصل اذ الداعية فيها اكثر ولا يمكنها لزوم وهذا عام في المحصن وغيره نسخ في حق المحصن
قطعا وكفى في تعيين الناسخ القطع برجم النبي صلى الله عليه وسلم فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية
وهو اولى من ادعا كونه النسخ الصحيح والشيخ اذا زنيا فارجموها البته نكالا من الله والله عز وجل حكم
لعدم القطع بشوقها فاما ثم اتساح تلاوها وان ذكرها عمر رضي الله عنه وسكت الناس فان كون الاجماع
السكوني حجة مختلف فيه وتقدر حجة لا ينقطع بان جميع المجتهدين من الصحابة كانوا اذ ذاك حضورا
ثم لا شك ان الطريقة في ذلك الي عمر رضي الله عنه طي ولهذا اعلم قال علي رضي الله عنه فيما ذكرناه عنه
ان الرجم سنة منها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال جلدها كتاب الله ورجمها سنة رسول الله صلى

المرحوم

الله عليه وسلم ولم يفسد القرآن المستوخ التلاوة وعرف من قوله ذلك انه قابل لعدم نسخ عموم
الاية فكون رايه ان الرجم حكم زايده في حق المحصن ثبت بالسنة وهو قول قيل به ويمسك له بقوله
عليه الصلاة والسلام النبي بالثبب بجلده ما به ورجم بالحجارة وفي رواية ابي داود ورجي بالحجارة
وسباني الغلام عليه **قوله** بسوط ثمره له هو باسوطا قبل المراد بثمره السوط عذبه وذئبه يستعار
من واحد ثمر النجرو في العجاج وغيره عند اطرافه ورجح المطرزي اراده الاول هنا لما ذكر الحجة
ان عليا جلده الوليد بسوط له طرفان ارضين جلده والضربة ضربتين وفي الايضاح ما يوافقه قال يبيع
ان لا يضرب بسوط له ثمره بل ان الثمرة اذا ضرب لها يصير كل جزء من ثمرتين وفي الدراية نكر المشهور في
الكتب ثمره له لا عقد عليه وقوله المصنف في الاستدلال عليه لان عليا اراد ان يقيم الحد كغيره
لا يحمل الوجه الاول اصل بل احدا الامر من اما العقد واما تليين طرفه بالدقة اذا كان باسوطا وهو الظاهر
روي ان ابي شيبة حدثنا عيسى بن يونس عن حنظلة الحدودي عن ابي اسحق قال كان يوم السوط
تقطع ثمره ثم يدف من حجرين حتى يلبس ثم يضرب به فلنا له في زمن من كان هذا قال في زمن عمر الخطاب
والحاصل ان المراد ان لا يضرب في طرفه ليس لانه حينئذ يخرج او يبرج فكيف اذا كان فيه عقد ونقيده
ما روي عبد الرزاق عن عبي بن ابي كبران روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا رسول الله اصبحت
حذافا فاقه علي فدعا عليه الصلاة والسلام بسوط فاني بسوط شد بدله ثمره فقال سوط دون هذا
فاني بسوط تكسورين فقال سوط فوق هذا فاني بسوط بين سوطين فقال هذا فامر به بجلده ورواه ابن
ابي شيبة عن زيد بن اسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ابي رجل فذكره وذكره مالك في الموطا والحاصل
ان يجنب كل من الثمرة بمعنى العقد ومعنى القزع الذي به يصير ذنبتين نعمتا المسترك في النبي فانه عين
العدد ما به ولو تجوز بالثمره فيما يشاكل العقد ليعم المجاز ما هو باس الطرف على ما ذكرنا كان اولى فانه
لا يضرب مثله حتى يدق راسه يصير سوطا **قوله** بين الموضع وغير الموضع يكون موطا غير موضح بلزم
انه اراد بالموضع المبرج والالم يستقم وجه هذا هو لو كان الرجل الذي وجب عليه الحد ضعيف الخلق
بحيف عليه الهلاك بجلده اضعف محتمل **قوله** يرمع عنه ثيابه الا الارار لستر عورته وبه قال مالك
وقال الشافعي واحمد تركه عليه قيصرا فيصان لان الامر بالجلد لا يصح في التجريد وقوله المصنف لان عليا كان
باسوطا التجريد واعليه شارح الكفر فقال صح ان عليا كان باسوطا التجريد في الحدود فابعد عما قال المخرج انه لم
يعرف عن علي بل روي عنه خلافه وروي عبد الرزاق بسنده عنه انه ابي رجل في حد فصر به وعليه كسائه
فستلاني قاعدا واسند الي المعيرة من شعبه في الحدود واذ يرمع عنه ثيابه قال لا الا ان يكون قروا او
محتوا واسند عن ابن سعد لا يجل في هذه الامه بجر يد ولا مد **قوله** يعرف الضرب على اعضائه لان
جمعه في عضو قد يفسده واستثنى الراس والوجه والفرج وذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للذي

امر به بضرب الحدائق الوجه والمدالك ولم يحفظه المحررون من فوقه بل موقفا على رضى الله عنه
انه اتى رجل سكران او في حد فقال اضرب واعط كل عضو حقه واتوا الوجه والمدالك ورواه ابن
ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما وسعيد بن منصور وقال القاسم المندرج وثبت عن عمر بن الخطاب
انه قال وقد ادى رجل اضرب واعط كل عضو حقه قاله رويناه هذا القول عن علي وابن مسعود والنخعي
رضي الله عنه انتهى ولا شك ان معنى ما ذكره المصنف في الحديث من حد يترى في هرة عنه عليه السلام
قال اذا ضرب احدكم فليتوا الوجه والمدالك ولا شك ان هذا ليس مرادنا على الاطلاق لانا نقطع في
حال قيام الحرب مع الكفار لم توجه لاحد ضرب وجهه من يارزه او هو في مقابلته حالة الجملة لا
يكف عنه اذ قد تمتع عليه بعد ذلك وقتله فليس المراد الا ان يضرب صبرا في حد قتلا او غير قتل
وفي القتل صريح ما تقدم من روايه ابي داود ومن حديث ابي هريرة انه عليه السلام رجم امرا فخر
الي التمدد ثم قال ارموا واتقوا الوجه وحيد فلا شك ان قوله عمر وعلي رضي الله عنهما اعط كل
عضو حقه كما ذكره ابن المندرج هكذا اعتصر عليه عام مخصوص لا لغيره ان قطع ضرب الوجه
والمدالك وانما كان ذلك معلوما فلم يحج الى ذكره علي انه ذكر في روايه غيره عن علي كما حكىناه انما
و بما سمعت تعلم ان ما اوردته المصنف دليل على بعض المطلوب والبعض الآخر هو ضرب الرأس
بالعصى الذي ذكره وهو انه يجمع حواس الباطنه فربما يفقد وهو اهلاك معنى وهذا من المصنف ظاهر
في القول بان العقل في الرأس الا ان يولد وهي مخلقة من الاصولين وما قيل في المنظومه والكافي
ان الثاني رحمه الله يحصر الظاهر واستدل الشارحين عليه بقوله صلى الله عليه وسلم لعل الرأس بيه
البينه والاخذ في ظهرك غير ثابت في كسهم بل الذي فيها لقولنا وانما ملكه رايه عن مالك انه حصل الظاهر
وما يليه واجيب بان المراد بالظهور نفسه اي حد عليه بدليل ثابت عن كبار الصحابه عن عمر وعلي وابن
مسعود وما استدلناهم من قوله عليه الصلاة والسلام اذا ضرب احدكم فليتوا الوجه وانه في نحو الحد
ما سواه داخل في الضرب ثم خص منه الفرج بدليل الاجماع وعن محمد رحمه الله في الفرع يضر بالظهور
وفي الحدود والاعضاء المدالك يرجع ذكر معنى العضو فترى في جمعه من الذكر معنى الرجل حيث قال دكر
ودكون ودكارة ومعنى العضو جمعه على اعتبار تسمية ما حوله من كل جزء دكرا كما قالوا اثنان بغيره
وانما لم يفرق واحدا **قوله** وقال ابو يوسف يضرب الرأس ضربا واحدا رجح اليه بعد ان كان اول القول
لا يضرب كما هو المذهب الحديث ابي بكر الذي ذكره ورواه ابن ابي شيبة حدثنا وكيع عن المسعودي عن القاسم
ان ابا بكر رضي الله عنه اتى رجل اسقى من ابيه فقال اضرب الرأس فان فيه سيطانا والمسعودي مصنف
وكثر روي الدارمي في مسنده عن سليمان بن يسار ان رجلا يقال له صبيغ قدم المدينه فجعل يسأل عن
تثنيه القرآن فارسل اليه عمر واعد له عراجين فخل فقال له من انت فقال انا عبد الله صبيغ فاخذ عمر

الوجه

عرجونا من تلك العراجين فضر به على راسه وقال انا عبد الله عمر وجعل يضربه حتى دمي راسه
فقال يا امير المؤمنين حسبك فقد ذهب الذي كنت اجد في راسي وهذا في جواب المصنف بان
ذلك كان في مسحق القتل لو قلنا ان واقعه ابي بكر كانت فيه فان ضرب عمر الرأس كان لرجل مسلم
وكذا ضرب ابي بكر الذي اتفق من ابيه هذا واستثنى بعض المشايخ وهو روايه عن ابي يوسف ايضا
الصدر والبطن وفيه نظير بل الصدر من الجامل والضرب بالسوط المتوسط عدد ايسر لا يقتل
في البطن فكيف بالصدر نعم اذا فعل بالعصى كما يفعل في زماننا في بيوت الطلبة سعيان لا يضرب البطن
قوله ويضرب في الحدود كلها وكذا المعززة قايما غير محدود لقوله علي رضي الله عنه في اخره روي
عبد الرزاق في مصنفه اجبرنا الحسن بن عماره عن الحكم عن يحيى بن الجزار عن علي رضي الله عنه قال ضرب
الرجل قايما والمرأه قاعده في الحد وكان منى الحد على الشهيد رجلا للعامة عن مثله والقيام المبع
فيه والمرأه منى امرها على المتن مكفي شهيد الحد فقط بلا زياده وقوله غير محدود قيل المدان يلقى
على الارض كما يفعل في زماننا وقيل ان يمد بالسوط بان يرفعه الضارب فوق راسه وقيل ان يمد به
وقوعه على جسد المضروب على الجسد وفيه زيادة المرد قد يفصل الى المرح وكل ذلك لا يفعل فلفظ محدود
معهم في جميع تعانيه لانه في البقي فجاز تعبيه وان استع الرجل ولم يقف ويصير كالباس يربطه على اسطوانه
او يمسك **قوله** وان كان عبد اجده خمسين لقوله تعالى تعلبهن نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت
في الاما **قوله** ايضا ما يعرف من اول الكلام وما فرق بين الذكر والانثى بتفصيل المناط فيرجع به الى دلاله النص
بنا على انه لا يسترط في الدلالة اولويه المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفي فيه وقوله بعضهم يدخلون
بغيره التعليب عكس القاعدة وهي تعليب الذكور والنسب ملهين فقط لان الكلام كان في ترويج الاما **قوله**
ومن لم يستطع سلك طولا الى قوله من فباكم الموصيات ثم تم حكمهم اذا زبن لان الداعيه فيس اقوي وهو
حكمه تقديم الزانيه على الزاني في الابه وهذا الشرط اغنى الاحصان فانهم لم له فان على الارض نصف الما **قوله**
احصوا اذا سدا بواكر الرازي الى ابي هريره وزيد بن خالد الجهني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل
عن الامه اذا زنت ولم يحسن قال ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها
وهو الجبل والقاليون بمفهوم الخالفه يجوزون ان لا يراد بدليل يدل عليه وروي مسلم وابوداود والشافعي
عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انتموا الحدود على ما ملكتم ايماكم من احسن ومن لم يحسن ونقل
عن ابن عباس وطاوس الاحد عليهما حتى تحصن زوج وعلي هذا هو مقتضى المفهوم الا انه غير صحيح وقوي
فاذا احسن بالثبنا للفاعل وتاول على معنى احسن وحين الزم سبحانه نصف ما على المحصنات اذا احسن لم
ان لا وجه على الرقب لان الرجم لا ينصرف ولان الرد نصف للنفس تنقص العقوبة به لان الحايه عند
توفر النعم الخش فكون ادعي الى التعليب الاتركيا في قوله سبحانه يا ايها النبي من بات متكنا بفاحشه سببه

انما هو المذهب الحديث

بضعف لها العذاب ضعفين **قوله** والرجل والمرأة في ذلك سواء المتصور أياهما فإن كان كل
منهما محصنا رجم أو لا فعلى كل الجلد أو أحدهما محصنا فعلى المحصن الرجم وعلى الآخر الجلد وكذلك في ظهور
المرأة عند القاضي بالبينه أو الاقرار على ما شرط وقوله غير أن المرأة التي أخرجه استثنائا من قوله سواء فلا
يرجح عن المرأة شيئا لها إلا المحشو والفرو ولأن في تحريمها كشف العورة كان بدنها كله عورة إلا ما عرف
ووجهه ظاهر ونضرب المرأة بالاسنة طاروينا معنى من كلام علي رضي الله عنه ولأنه استبرأ **قوله** وإن حفر
لها في الرحم جاز لها ذلك لحقر عليه الصلاة والسلام للعامة فيه إلى تدويرها والتدوير بضم التاء والمهمل
مكان الواد وفتحها مع الواد مفتوحه ثدي الرجل أو لحم الثديين والدال مضموه في الوجهين وما
قبل الثدي للمرأة والتدوير للرجل غير صحيح حديث الذي وضع سيفه بين ثدييه وكذا حفر على رصبي
الله عنه لشراجه الهداية سكوت الميم وهي قبيلة كانت عبيد علي رضي الله عنه وقد رجمهم وقال في مدحه
لهم **قوله** لو كنت بوابا على باب حنة لعلت لهدان أدخلن بسلام وقدوم حديث شراجه وفيه من روايه
أحمد عن السعي أنه حفر لها إلى السرير ثم قال المصنف أن ترك الحفر لم يضره لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر
بذلك فعلى ما يوجب بناء علي أن حقيقة الأمر هو الاحتجاب وقال أنه عليه السلام حفر للعامة به وعلوم أن
ليس المراد إلا أنه أمر بذلك فيكون مجازا عن أمر والا كانت مناقضه غريبه فإن مثلها إنما يقع عند بعد
العهد أما مع في سطر واحد فغريب وهو هنا كذلك **قوله** ولا يحفر للرجل لأنه عليه السلام لم يحفر لها عن
وقدم من روايه مسلم وقدم من روايته أيضا بن حديث أبي ربيعة الأسلمي أنه حفر له وهو يتكلم لجلالته
الروايات الصحيحة المشهوره والروايات الكثيره الخطأ **قوله** ولأن منى الحد على الشهير في الرجال لا
حاجة إلى التحصن بل الحد مطلقا مبنى على الشهير غير أنه يزداد في شهرته في حق الرجل لأنه لا يضره ذلك
وتكفي في المرأة بالخراج والبيان لها إلى مجتمع الأمام والناس خصوصا في الرجم وأما في الجلد فقد قال
الله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين أي الرائي والرائية فاحتج أن يأمرا بالأمر طائفة أي جماعة
أن يحصروا أقامه الحد وقد اختلف في هذه الطائفة نعم أن عباس واحد وبه قال أحد وقال عطاء وأبو
أنتان وقال الزهري ثلثة وقال الحسن بن علي بن فضال عشرة وعن الثاني وما للأربعة وأما قوله والربط
والإسك غير مشروح فلما قدم من قولان سعود ليس في هذه الآية يجزئ ولا مد ولأن ما عزا إلى
لهم فإياهم عبيد ولم يربط إلا أن لا يصر وأعيانهم فحسد عبيد وربط فإذا هرب في الرجم فإن كان مقررا
ينزع وترك وإن كان شهودا عليه أنع ورحم حتى يموت لأن هربه رجوع ظاهر ورجوعه يعمل في إقراره لا في
رجوع الشهود وذكرنا الحادي صغرا رجم أن يصور الله صفوف كصفوف الصلاة كلما رجمه صفته نحو أول
يذكره في الأصل بل في حديث علي رضي الله عنه في قصة شراجه على ما قدمنا من روايه السهفي عن الأجلج
عن السعي وفيه أحاط الناس لها وأخذوا الحجارة قال ليس هكذا الرجم أدن يبيع بعضكم بعضا صفوا الله

الصلاة

الصلاة صفا خلف صف إلى أن قال ثم رجمها ثم رجم صف ثم صف ثم صف ولا تقام حد في سعد
بإجماع الفقهاء ولا يضر إلا ما روي عن مالك أنه لا بأس بالثأديب في المجد خمسة أسواط قال أبو يوسف
أقام ابن أبي ليلى الحد في المسجد فخطاه أبو حنيفة وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قال حسبوا ساجدكم
حسبكم ورفع أصواتكم وشركاءكم ويحكم وأقامه حد وذكر وجروها في جمعكم وضعوا علي أبو الهيثم المطاهر
ولأنه ما يومن حروح الجاسد من الحد ود يجب نفيه عن المسجد **قوله** ولا نقيم المولى الحد على عبده إلا بال
الإمام وقال الثاني وما لك واحد يقيم بلا أدن وعن مالك إلا في الأمة المزدوجة واستثنى الثاني
من المولى أن يكون ذميا أو مكاتباً أو امرأة وهل يجزئ ذلك على العموم حتى لو كان قتلا سببا للحد أو قطع
الطرف أو قطعاً للسرقة ففيه خلاف عندهم قال النووي الأصح المنصوص نعم لا إطلاق للحد في الهدية
الأصح أن القتل والقطع إلى الإمام لهم ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الأمة إذا رنت ولم تحصن قال إن رنت فأجلدها ثم إن رنت فأجلدها ثم يبيعوها بغير
قال ابن شهاب لا أدري بعد الثالثة أو الرابعة والصغير الجبل وفي السنن عنه عليه الصلاة والسلام أنتموا
الحدود علي ما ملكت أيمانكم ولا نه عليك بغيره صيانة ملكك عن الفساد فكذا الحد ولأن له ولاية مطلقة
عليه حتى ملأ ما لا ملك إلا ما من التفرقة ولكه لأقامه عليه أو لي من الإمام ولنا ما روي الأصحاب في
كسهم عن ابن سعود وابن عباس وابن الزبير موثقاً ومرفوعاً رابع إلى الولاية الحدود والحدقات كلها
والتي ولان الحد حالس حق الله فلا يتوفيه إلا ناسه وهو الإمام وهذا الاستدلال يتوقف على صحة
هذا الحديث وذكره حنابلة فأما يتوفيه نائبه سلم ولكن الاستثناء به تعرف بالسمع وقد دل على أنه استثناء
في حقه المتوجه منه على الأرقاب وإليهم بالحدوث السابق ودلالته على إقامته بنفسه ظاهره وإن كنا نعلم
أنه ليس المراد الإقامه بنفسه فإنه لو أمر به غير كان ممثلاً بخلاف كون المراد ذكره للإمام ولياً بإقامته
لكن ما لم تثبت المعارض المذكور لا يجب الجدل على ذلك بل على الظاهر المبني من قول القائل أقام فلان
الحد هل فلان أو جلد فلان فلانا والمنبأ دانه بأمره أو أمره على أن المنبأ واحد أي فيهما لا في ثلثة
هما هذان مع ونفعه إلى الحاكم يحده نعم من استقرار اعتقاده على أن إقامه الحدود إلى الإمام فالمبني
إليه من ذلك اللفظ الأخير بخصوصه **قوله** واحصان الرجم أن يكون حراً قلاباً بالغامس لما قد روي
أمره نكاحاً صحيحاً ودخل بها وما على صفه الاحصان قيد باحصان الرجم لأن احصان العذف غير هذا
كما سيأتي والاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم وأطلق في استعمال الشارع معنى الإسلام ومعنى
العقل ومعنى الحرية منه أن يملك المحصنات ويعفى الزدوج ويعفى الأصابع في النكاح ومعنى العفة تعال العفت
أي عفت واحصانها زوجها قال في المبوط المتقدمون يقولون أن شرائط الاحصان سبعة وعرضا كونا
ثم قال فأما العقل والبلوغ فهما شرطان لا عليه للعقوبة وإلي ذلك أشار المصنف بقوله والعقل والبلوغ

ومجاسمكم

شرط عليه العقوبة والحرية شرط كميل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص وشرط الدخول
ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم اللب باللب واللب لا يكون الا بالدخول اسبي واحلف في اناس من
هذه الاسلام وسيد كره المصنف وكون كل واحد من الزوجين ساويا للاخر في شرائط الاحصان وقت
حكم النكاح هو شرط عندنا خلافا للشافعي حتى لو تزوج الحر المسلم بالبالغ العاقل امه او صبيه او مجنونه
او كتابيه ودخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لو ردت بعده لا يرجع عندنا خلافا له وكذا
لو تزوجت الحره البالغة العاقله المسلمه من عبد او مجنون او صبي ودخل بها لا يصير محصنه فلا يرجع لو
رئت ولو تزوج مسلم دينه فاسلمت بعد ما دخلها ثم قبل ان يدخلها بعد الاسلام اي يطأها في لا يرجع
وكذا لو اعفت الامة التي هي روجه الحر البالغ العاقل المسلم بعد ما دخلها لا يرجع لو ردت في مالم يطأها
بعد الاغتاف وعلي هذا لو بلف بعد ما دخلها وهي صبيته وكذا لو كانت تحت حرة سلمه وهما محصنا
فارتد بعد ابطال احصانها فاذا اسلم لا يعود احصانها حتى يدخلها بعد الاسلام وفولنا بدخولها
في نكاح صحيح يعني يكون العتق قايمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقا بزوجها يكون النكاح صحيحا
فلو دخلها عتقه لا يصير محصنا لو قوع الطلاق قبل الدخول واعلم ان الاما فيه في قولنا شرائط الاحصان
يعني ان تكون يمانية اي الشرايط التي هي الاحصان وكذا شرط الاحصان والحاصل ان الاحصان الذي هو
شرط الرجيم هي الامور المذكورة هي احزاه او هو هيبه يكون باحتما عينا في اجراء عتقه وكل جزاء عتقه
فكل واحد من شرط وجوب الرجيم والمجموع عليه لوجود الشرط المبي بالاحصان والشرط ثبت سمعا او
تبسا على ما افترقه لغير الاسلام وغيره لا يقال كان الحد ثابتا فكذا شرطه لاننا نقول لا يرجع
ان ثبت شرطه فبما لا نعدم جواز نفي الحد اما لعدم المعقوله او لانه لا يثبت بما ازدادت فيه
شبهة واثبات الشرط احتيال للرد لا لاجابه لفي الثاني في تحقيقه وقد اثبت المصنف شرط اتفاقهما
في صفة الاحصان مع غيره بقوله بالها من جلايل النعم فان من النعم كون كل من الزوجين مكافيا للآخر
في صفاته السريفة ثم قال وقد شرع الرجيم بالولي في عداستها فيناط به اي باستجاعتها واذ انيط
بكلها يلزم ان ينفى الحد بانفاق منها ومن حملتها كون كل مثل الاخر فليزم اشتراطه لظهور اثر وجود
الشبهة في دونه الحد وعدم ثابتهما شبهة في مقصود المارف فيدرجه وبيان ما ذكر في بيان كونها من
جلايل النعم المارفة عن الرنا لكان اندفاع حاجته الى الرطي عندها فكونه بالافلا بالصغير لا يتكلم فيه
رفيه الكبيرة وبالعكس وكذا المجنونة لا يرغب فيها بل هي محل لغيره الطباع وكذا ينظر المسلم عن صحبه من
يفارقه في دينه منه ومنها وكذا يرى الحر الخطا تزوج الرقي فلا يكمل الرهبة من الحائض واذ اظهر
تأمل المارف وفيه كمال النقة كانت الحنا به عندها الحسن مناسب كون العقوبة اعطت شرعت كذا وكذا
الرجيم عند استجاعتها فينبط به اي بالاستجاع لما خلا من الرد والعلم ان الشرع مروي باعتبارها واجب

ح

الشرع بالراي منفع ووجه عدم اعتبارها في كميل العقوبة انها لا تدخل لها في كميل المارف وان كانت
من جلايل النعم وذلك هو المعتبر واورد كيف يتصور كون الزوج كافر او هي سلمه كما يفيد ما ذكر في
نعمه المسلم احيب بان يكونا كافرين فتسلم هي فبطاها قبل عرض القاصي الاسلام عليه وابايد وما لم
يفرق القاصي سبها بابا بهما زوجان **وله** والشافعي رحمه الله مخالفنا في اشتراط الاسلام اي في الاما
وكذا ابو يوسف في روايه وبه قاله احد وقوله ما لا كقولنا فلو ردت الذي النبي الحر جلد عندنا ورجيم
عندهم لهم ما في الصحاح من حديث عبدالله بن عمران اليهودي جاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرد
له ان امراء منهم ورجلا رثيا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تجدون في التوراة في شأن
الرجيم قالوا انقصهم ومجلدون فقال عبدالله بن سلام كذبتم ان فيها الرجيم فاقوا بالقرآن ففسروها
فوضح احداهم يده على اية الرجيم فقروا قبلها وما بعد ما فقال له عبدالله ارفع يدك فرفع يده فاذا
فيها اية الرجيم فقال صدق يا محمد فامر بهما الى صلى الله عليه وسلم فزجرا والذي وضع يده على اية الرجيم
من صوريا واجاب المصنف بانه انما رجيمهما حكم التوراه فانه سألهم عن ذلك او لا وان ذلكا كان عند
قدم عليه الصلاة والسلام المدينه ثم نزلت اية حد الزنا وليس فيها اشتراط الاسلام في الرجيم ثم نزل حكم
الاسلام فالرجيم بأشتراط الاحصان وان كان غير متلزم وعلم ذلك من قوله عليه الصلاة والسلام من اشرك بالله
فليس بحسن رواه اسحق بن راهويه في مسنده اخبرنا عبد العزيز بن محمد ثنا عبدالله بن نافع عن ابن عمر عن النبي
صلى الله وسلم قال من اشرك بالله فليس بحسن قال اسحق رفعه مرة فقال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورفعه
مرة ومن طريقه رواه الدارقطني في سننه وقال البرير رفعه غير اسحق بن راهويه ويقال انه رجع عن ذلك والمروء
انه موقوف قال في العنايه ولفظ اسحق كما تراه ليس فيه رجوع فاما ذكر عن الراوي انه مره رفعه مرة اخرجه
مخرج الفتوى فلم يرفعه ولا شك ان مثله بعد صحة الطريقه عليه محكوم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من انه
اذا انفرض الرفع والوقف حكم بالرفع وبعد ذلك اذا خرج من طريقه فيها ضعف لا يصروا ما قوله عليه
السلام لا يحسن المسلم اليهوديه ولا النضرانيه ولا الحر الامة ولا الحره العبد فانه اعلم به ومعناه رواه
الدارقطني وان عدي من حديث ابي بكر بن ابي مريم عن علي بن ابي طلحة عن كعب بن مالك انه اراد ان تزوج
يهودية فقال له عليه السلام لا تزوجها فانها لا تحسنك وضعف ابن ابي مريم وعلي بن ابي طلحة لم يدركا كعبا
لكن رواه بغيره من الوليد بن عتبة بن مريم عن علي بن ابي طلحة عن كعب وهو منقطع وانت تعلم ان الانقطاع
عندنا داخل في الارسال بعد عداله الرواة وبقيده قدسنا التلام فيه اول هذا الشرح والله اعلم وعلي
كل حال هو ثناء له لحدث الاول صحيح به ولا معنى لفصل المصنف بين هذا الحديث والحديث الاول بالفرع
التي ذكرها معا في عرض واحد وهو الاحتجاج على ابو يوسف ومن معه بل كان الوجه جمعها ثم
بقوله ذكرنا واعلم ان الاسهل مما ادعي ان يقال حين رجيمها كان الرجيم ثبت شرع عتبه في الاسلام وهو

الظاهر من قوله عليه الصلاة والسلام ما يجدون في التوراه في شأن الرجم ثم الظاهر كون اشتراط الملاء
لم يكن ثابتا والامم برجمهم لا ينساح شرعهم وانما حكم بما انزل الله اليه وانما سألهم عن الرجم في التوراه ليكن
بتركهم ما انزل عليهم فحكم برجمهم بشرعه المواقف لشرعهم واذا لم كون الرجم كان ثابتا في شرعنا حال
رجمهم بلا اشتراط الاسلام وقد ثبت الحديث المذكور المفيد لاشتراط الاسلام وليس يادخ يعرف به
تقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه او تاخره فيكون رجمه اليهوديين وقوله المذكور متعارف
فيطلب الترجيح والقول مقدم على الفعل وفيه وجه اخر وهو ان تقدم هذا القول بوجوب درء
الحد وتقدم ذلك الفعل بوجوب الاحتياط في اجاب الحد والاولى في الحدود ترجيح الدافع عند التعارض
ولا يخفى ان كل مرجح فهو محكوم وتأخره احتياجا داو لفظا لم يرد في بعض المعترضين **قوله** والمعتبر في
الدخول المحقق للاحصان الايلاج في القبل على وجه لوجبه الفصل وهو بغيره الحنفية فقط انزل
اوله ينزل وقوله حتى لا يدخل بالملكوحة الكافزة الي اخره تقدم بيانه **قوله** ولا يجمع في المحض من الجلد
والرجم وهو قوله ما لك والثاني وروايه عن احمد وجمع في روايه اخري عنه واهل الظاهر للجمهور
انه عليه الصلاة والسلام لم يجمع وهذا على وجه القطع في ما عذر والقامد به وما حبه العسيف تطار
الطرق عنه عليه الصلاة والسلام بعد مواله عن الاحكام وتلقيته الرجوع لم يزد على الامر بالرجم
فقال ادعوا به فارجموه وقال اغد يا انيس الى امراة هذا فان اعترفت فارجمها ولم يقل فاجلدتها
ثم ارجمها وقال في بابي الحديث فاعترفت فامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجمت وكذا في العامة
والجهينة ان كانت غير ما لم يزد على الامر برجمها ونكره ولم يزد احد على ذلك فقطعنا بانه لم يكن
غير الرجم فقوله عليه الصلاة والسلام والاسلام خذ واعني قد جعل الله لمن سبى لا البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والتب بالثيب جلد مائة ورحم اوري بالحجارة بحب قطعا كونه منسوخا قال ولا ن
الجلد يعزى عن المقصود وهو الاتجار او قصد الاتجار لان القتل اذا كان حقا كان الجلد
خلو اهن القايده النبويه التي لما شرع الجدد والنسخ قد تحقق في حد الرمي فانه كان او لا الادوية
باللسان على ما مر به تعالى من قوله والادان يا نيا لها ستم فاذ هو عام نسخ بالحبس في حق من بقوله
واللا في باب الفاحشه من سبى بكر الى قوله فاسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا فانه كان قبل سوان التور لقوله عليه السلام خذ واعني قد جعل الله لمن سبى لا البكر بالبكر جلد مائة
خذ واعني الله ولا يخفى ان ذلك غير لازم والصواب ما ذكرنا من القطع بانه لم يجمع بين الجلد والرجم بل لم
ينسخه وان لم يعلم خصوص النسخ واما جلد على رضى الله عنه شراحه ثم رجمها فاما لانه لم يثبت هذه
احكامها بعد جلدها او هو راي لا نقاش اجماع اصحابه ولا ما ذكرنا من القطع عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم **قوله** ولا يجمع في البكر من الجلد والنفي والثاني يجمع بينهما وكذا احمد والثوري والادع

عز

والحسن بن صالح وله في العبد اقوال يعزب منه نصف منه لا يعزب اصلا واما تغريب المراه
فمن محرم واجرته عليها في قوله وفي بيت المال في قوله ولو امتنع نفي قوله خبره الامام وفي
قوله ولو كانت الطريق امنه نفي تغريبها بل محرم فاولان لقوله عليه السلام خذ واعني الحديث **قوله** ولا يعزب
وان فيه جسم مادة الرنا لقوله المعادف بانه هو الداعية الي ذلك ولذا قبل لامراه من العرب ما حمل
على الرنا مع فصل عقلة فالت طول الفواد وفرب الوساد والسواد المسارة من ساوذا اذا ساره
ولنا قوله تعالى لرايه والراي فاجلدوا خاربعا في بيان حكم الرنا ما هو فكلان المذكور مقام حكمه لا
كان محملا او يفهم منه تمام الحكم وليس تمامه في الواقع فكلان بقدر تركا لبيان مع الشروع في النبا
لانه يوقع في الجهل المركب وذلك في البسيط واليه هو القه هو كما نه جعل جزا الشرط فيعيد ان الواقع
هذا فقط فلو ثبت بوجه شي اخر كان شبهة معارضا لا مثبتا لما سكت عنه الكتاب وهو الزيادة الممعة
واما ما يفيد كلام بعضهم من ان الزيادة خبر الواجبات ما لم يوجبه القرآن وذلك لا يمنع
والا بطلت اكثر السنن وانما ثبت نسخها تبيينها لفظا مجردا اصطلاح ولذا زيد في عن المروي بها
زوجه الا حاد على الما يور في القواني وهو الربرص وهو يفيد عدم معرفه الاصطلاح وذلك
انه ليس المراد من الزيادة اثبات ما لم يثبتته القرآن ولم ينفه بل بقوله هذا عاقل فنعلا عن عالم بل
نعمند مطلقه على ما عرف من ان الاطلاق ما يرد وقد اعلبه باللفظ المطلق وباللفظ بقا المعنى
فاناد ان الاطلاق مراد باللفظ يقتضي حكمه عن بعض ما اثبت فيه اللفظ المطلق لا شك ان هذا
نسخ ونسخ واحد لا يجوز نسخ الكتاب وظن المعترض ان الاحاد زبادة غلط لانه ليس تقييد
للربرص والا لو تربعمت ولم تحدد في تربيعها حتى انقضت العدة لم يخرج عن العدة وليس كذلك
يكون عاميه بترك واجب في المدة فانما اثبت الحديث واحبا لانه قيد مطلقا لكتاب ثم يورد
عليه ان هذا الخبر مشهور بلفظه الامة بالقبول فتجوزا الزيادة به اتفاقا والمصنف رحمه الله
عن هذه الطريقة فلا يلزمه ذلك الهى ادعا نسخ هذا الخبر مستانسا له بنسخ شطره الثاني وهو
الدال على الجمع بين الجلد والرجم فكذا نصه الاخرات تعلم ان هذا ليس بل يجوز ان يروي جلد
بعضها نسخ وبعضها لا ولو سلك الطريق الاول وادعى انه احاد لا مشهور ويلي الامة بالقبول ان كان
اجماعهم على العمل بمنوع بطور الخلاف وان كان اجماعهم على صحته بمعنى صحه سنده فكثير من اخبار
الاحاد كذلك فلم يخرج بذلك عن كونها احادا وقد خطي من ظنه نصير قطعا وادعى فيما رواه البخار
ذلك غلط على ما يعرف في موضعه واذا كان احادا وقد تطرق اليه احتمال النسخ بقونه نسخ
شطره فلا شك انه ينزل عن الاحاد التي لم يتطرق ذلك اليها فاحري ان لا ينسخ به ما افاد الكتاب
من ان جميع موجب الجلد فانه يعارضه فيه لان الكتاب ساكت عن نفي التغريب وكيف وليس فيه

عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والتب بالثيب جلد مائة
ورحم اوري بالحجارة بحب قطعا كونه
منسوخا قال ولا ن الجلد يعزى عن المقصود
وهو الاتجار او قصد الاتجار لان القتل
اذا كان حقا كان الجلد خلو اهن القايده
النبويه التي لما شرع الجدد والنسخ قد
تحقق في حد الرمي فانه كان او لا الادوية
باللسان على ما مر به تعالى من قوله
والادان يا نيا لها ستم فاذ هو عام نسخ
بالحبس في حق من بقوله واللا في باب
الفاحشه من سبى بكر الى قوله فاسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل
الله لهن سبيلا فانه كان قبل سوان التور
لقوله عليه السلام خذ واعني قد جعل الله
لمن سبى لا البكر بالبكر جلد مائة وخذ
واعني الله ولا يخفى ان ذلك غير لازم
والصواب ما ذكرنا من القطع بانه لم يجمع
بين الجلد والرجم بل لم ينسخه وان لم
يعلم خصوص النسخ واما جلد على رضى الله
عنه شراحه ثم رجمها فاما لانه لم يثبت
هذه احكامها بعد جلدها او هو راي لا
نقاش اجماع اصحابه ولا ما ذكرنا من
القطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قوله ولا يجمع في البكر من الجلد والنفي
والثاني يجمع بينهما وكذا احمد والثوري
والادع

ما يدل على ان الواجب من التعجب بطرف الحد فان اقمى ما فيه دلاله قوله البكر بالبكر جلد مائة
وتعزيب عام وهو عطف واجب على واجب وهو لا يقتضيه بل ما في الغاري من قوله اي هرب من ان
الله صلى الله عليه وسلم يقتضي ممن ذنب ولم يحسن في عام واقامة الحد ظاهر في ان النبي ليس من الحد
لعطفه عليه وكونه استعمال الحد في جزئها وعطفه على الجزاء لا يحرمه ولا دليل يوجبها وما
ذكر من اللفاظ لا تعيده مجازا كونه تعزيبا بغيره واما ما ذكره الله فرائي ان الحديث ما دل الا على
الرجل بقوله البكر بالبكر لم تدخل المرأة ولا شك لانه كغيره من المواضع التي يجب الاحكام في النساء
بالنصوص المفيدة اياها للرجال يتفق اللفظ وايضا فان نفس الحديث يجب ان يشمل من يانه قال خذوا
منى قد جعل الله لمن سبب البكر بالبكر الحد فمن سبب في ان النبي والجلد بسبب البكر يقال على الاثنى
الا ترى الى قوله البكر تفادون ثم عارض ما ذكرنا في المعنى بان في النبي فتح باب القسنة لا تفادها
من القسنة وعن النبي منهم ان كان لها شهوة قوية ففعله لم يجرم ولا هو حاشتها الى
ما يقوم باودها وما شك ان هذا المعنى في امثاله الى الفساد لم يخرج ما ذكره من اقتضائه المعارف الى عدم
الفساد خصوصا في مثل هذا الزمان من يشاهد احوال النساء والرجال فيخرج عليه ويورد ما روي
عبد الرزاق ومحمد بن الحسن في كتاب الاثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم
قال قال عبد الله بن مسعود في البكر في البكر جلد مائة وتعزيب عام قال علي بن ابي طالب رضي
الله عنه حبسها من القسنة انه ينفيا وروي محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن
ابراهيم الخثعمي قال كفى بالنبي قسنة وروي عبد الرزاق اخبرنا معمر بن الزهري عن ابن المسيب قال
غرب عمر رضي الله عنه ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فمحق ثم قتل ثمصر فقال عمر لا اغرب
بعده سلطانا لم يعلب علي بن ابي طالب الا ما رسلته في التقرب لغيره ان يفعله وهو محل التعزيب الواقع
لنبي صلى الله عليه وسلم وللحاجة من اي بكر وعمر كما غرر رضي الله عنه بغير من حجاج وغيره
انه لما له اثنان به بعض اصحاب جمع قول قابله من سبيل الى خمرته فاشربها ام هل سبيل الى امر
من حجاج الى قتي ما جدا لامرأة تقتله سهل الحيا كرم غير حجاج هو ذلك لا يوجب نفيها وعلى هذا اكثر
من شراح السلوك المحققين رضي الله عنهم وحسننا معهم يهربون المرء اذا بدا منه فوه نفس والحاج
لنكسر نفسه وتلين مثل هذا المرء او من هو قريب منه هو الذي سعي ان يقع عليه راي القاصي في التعزيب
لان شمله في عدم وشده واما دلالة عليه النص ما من لم يستثنى وله حال تشهد عليه بغيره
منه لا شك انه يوسع لمرة الفساده بسببها عليه **قوله** واذا ركب المريض وحده الرحم بان كان محملا
حدان المسحق قبله ورحمه في هذه الحالة اقرب اليه وان كان حده الحلال لا يجلد حتى يبرأ لان جلده
في هذه الحالة قد يودي الى هلاكه وهو غير المسحق عليه ولو كان المريض لا يرحى زواله كالسمل

هذا الحديث يدل على ان الواجب من التعجب بطرف الحد فان اقمى ما فيه دلاله قوله البكر بالبكر جلد مائة وتعزيب عام وهو عطف واجب على واجب وهو لا يقتضيه بل ما في الغاري من قوله اي هرب من ان الله صلى الله عليه وسلم يقتضي ممن ذنب ولم يحسن في عام واقامة الحد ظاهر في ان النبي ليس من الحد لعطفه عليه وكونه استعمال الحد في جزئها وعطفه على الجزاء لا يحرمه ولا دليل يوجبها وما ذكر من اللفاظ لا تعيده مجازا كونه تعزيبا بغيره واما ما ذكره الله فرائي ان الحديث ما دل الا على الرجل بقوله البكر بالبكر لم تدخل المرأة ولا شك لانه كغيره من المواضع التي يجب الاحكام في النساء بالنصوص المفيدة اياها للرجال يتفق اللفظ وايضا فان نفس الحديث يجب ان يشمل من يانه قال خذوا منى قد جعل الله لمن سبب البكر بالبكر الحد فمن سبب في ان النبي والجلد بسبب البكر يقال على الاثنى الا ترى الى قوله البكر تفادون ثم عارض ما ذكرنا في المعنى بان في النبي فتح باب القسنة لا تفادها من القسنة وعن النبي منهم ان كان لها شهوة قوية ففعله لم يجرم ولا هو حاشتها الى ما يقوم باودها وما شك ان هذا المعنى في امثاله الى الفساد لم يخرج ما ذكره من اقتضائه المعارف الى عدم الفساد خصوصا في مثل هذا الزمان من يشاهد احوال النساء والرجال فيخرج عليه ويورد ما روي عبد الرزاق ومحمد بن الحسن في كتاب الاثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم قال قال عبد الله بن مسعود في البكر في البكر جلد مائة وتعزيب عام قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه حبسها من القسنة انه ينفيا وروي محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم الخثعمي قال كفى بالنبي قسنة وروي عبد الرزاق اخبرنا معمر بن الزهري عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله عنه ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فمحق ثم قتل ثمصر فقال عمر لا اغرب بعده سلطانا لم يعلب علي بن ابي طالب الا ما رسلته في التقرب لغيره ان يفعله وهو محل التعزيب الواقع لنبي صلى الله عليه وسلم وللحاجة من اي بكر وعمر كما غرر رضي الله عنه بغير من حجاج وغيره انه لما له اثنان به بعض اصحاب جمع قول قابله من سبيل الى خمرته فاشربها ام هل سبيل الى امر من حجاج الى قتي ما جدا لامرأة تقتله سهل الحيا كرم غير حجاج هو ذلك لا يوجب نفيها وعلى هذا اكثر من شراح السلوك المحققين رضي الله عنهم وحسننا معهم يهربون المرء اذا بدا منه فوه نفس والحاج لنكسر نفسه وتلين مثل هذا المرء او من هو قريب منه هو الذي سعي ان يقع عليه راي القاصي في التعزيب لان شمله في عدم وشده واما دلالة عليه النص ما من لم يستثنى وله حال تشهد عليه بغيره منه لا شك انه يوسع لمرة الفساده بسببها عليه **قوله** واذا ركب المريض وحده الرحم بان كان محملا حدان المسحق قبله ورحمه في هذه الحالة اقرب اليه وان كان حده الحلال لا يجلد حتى يبرأ لان جلده في هذه الحالة قد يودي الى هلاكه وهو غير المسحق عليه ولو كان المريض لا يرحى زواله كالسمل

ادخل

او كان قد اجا صعيد الخلقه فعندنا وعند الشافعي يضرب بعنقال فيه كناية شراح يضرب به فعه
وقد سمعت في كتاب الايمان انه لا بد من وصول كل شراح الى بدنه ولما قيل لا بد حديد ان يكون
مبسوطا ولخوف اللبس في مقام الحد في البرد الشديد والحر الشديد بل يوخرا الى اعتدال الزمان
وهذا في البرد عند من يركب تجريد الحد ود ظاهرا هو لانه قد يمر من ما الحرف فلا نعم لو كان ضرب الحد
صح ذلك لكنه شديد غير مبرح وكما جازح فلا يقتضي الجأله تاخير حده للبرد والحر بخلاف القطع على
ما ذكره المصنف فانه جرح عظيم يحتاج الى علاج شديد **الفصلين قوله** واذا ركب الحامل
لم تحرق نضع حملها ولو جلد اكل لا يؤذي الى هلال الولد لانه نفس محترمة لانه مسلم لا حرمه منه فلو
ولدت او كانت نفسا حتى سعال من نفعها في الجلد ولو اطالت في الناحية ونقول لم اضح بعدا وعهد على
امراه بالبر في فعالت انا حلي توي النساء لا يغيب قولها فان لم يكن في حامل احملها حولين فان لم يلد رجمها
ثم الحلي تحبس ان ثبت زناها بالبينه الى ان تلد وان ثبت بالامرار لم تحبس لعدم القابله لا لها الرجوع متى
ثابت وعنى الى حنيفه اذا ولدت لا تحرق حتى يعظم الولد اذا لم يكن له من ربه ونقدم في حديث القامد
انه رد ما حتى سعي فرجعت ثم جات في نده كسرة ومالت ها قد بطنته وفي حديث اخر قال ادهي حتى
تصغي ما في بطنك قال فكذلك رجل من الانصار رضى وصحت ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال قد وضعت
القامد به فقال اذا لا ترجها وتخرج ولدا صغيرا ليس له من ربه فقال رجل من الانصار الى راحة
قال فرجها وهذا يقتضي انه رجمها حتى وضعت بخلاف الاول والطريقان في مسلم وهذا اصح طريقا
لان في الاول سير من المهاجرو فيه مقال وقيل يحتمل ان يكون امرأتين ووقع في الحديث الاول استنها
الى الازمة وفي حديث عمران بن حصين جات امرأة من جهينة وفيه رجمها بعد ان وضعت **باب الولي الذي**
يوجب الحد والذي لا يوجب لما كان الكتاب انما هو معقود ببيان الحد ود كان الحد هو المقصود الاصل
ولزم الابتداء بتعريفه لغة وشرعا ففعل المصنف ذلك ثم اراد تقديم حد الزنا مقدمه واعطى احكامه لها
في المقصود وذلك بثبوت حبيبه وحاصل احكامه كيفية ثبوته وشروطها وكيفية اقامته وشروطها
مكان ثبوت حقيقته السبب الذي هو الزني بالنسبة الى مقصود الكتاب ثابا وان كان بالنسبة الى الحقوقي
الوجود او لا فآخر المصنف تعريفه الى ان فرع من المقاصد الاصلية وذكر ان الزنا في عرف اللغة
والشرع يعني لم يزد عليه في الشرع قيد وعرفه على هذا القدر بانه وطئ رجل المرأة في القبل في غير
وشبهة الملك وهذا لان في اللغة معنى الملك امر ثابت قبل مجي هذا الشرع وان كان هو في نفسه امر اعتباريا
لكن ثبوته بالشرع الاول بالمصونة والناس لم يتركوا اسدي في وقت من الاوقات لم يكون معنى الملك امرا
مشرع عامن بعف ادم او من قبل بعثه بوحى محمدا او خص الملك مكان ثبوته شرعا مع اللغة مطلقا في الوجود
الدنيوي سواء كانت اللغة عربية او غيرها مخصوصة بالديان وان كان الوضع قبلها مشبوه الحبي في الدنيا

والوضح لمعنى معقول قبل تحقيقه ولا شك في انه تعريف المرئي في اللغة والشرع فان الشرع لم يخص
اسم الزنى بما يوجب الحد منه بل هو اعم والموجب للحد منه بعض انواعه ولذا قال عليه السلام العنا
زنيان وزناهما النظر ولو دخل رجل حارة ابنة لا يجد للزنى ولا يجد قاذفه بالزنى فذلك على ان فعله زنى
وان كان لا يجد به فلو لا قوله المصنف الموجب للحد هو الزنى وهو في عرف الشرع في اخره لم يعرفه
ولم يزد عليه شيئا لما قال ذلك كان ظاهرا في قصد المصنف تعريف الزنى الموجب للحد وجنيد يرد
على طرده وطى العيبه التي لا تنهى ودعى المحزون والمكره مخرجا لصبي فان الجنس وطى الرجل فالاولى
في تعريفه انه وطى مكره طابع شتهاه حالا او ماضيا في القبل لا يشبهه ملك في دار الاسلام فخرج
زنى الصبي والمحزون والمكره بالصبي التي لا تنهى والمكره هو البهيمة ودخل وطى المحزون ولكن يرد
على عكسه زنى المرأة فانه زنى ولا يصدر في عليه جنس المعروف وما اوجب به من ان زناها يدخل بطريق
الشفعية بسبب المكر طوعا ان كان معناه ان لها زنى حقيقه وان ذلك للمكر هو سمي زناها لانه سمي
هي زانية حقيقه لغويها بالملك فلا شك في انه لا يشبه الجنس الذي هو وطى المظنة لانه ليس هو عين
ملك المرأة فساد الحد بها لكون فعلها نكاحا فعلة اما هو في الوجود الفارحي والظلم في تناول
اللفظ وان اريد انها لا تسمى زانية حقيقه اضلا وان تسمى زانية في قوله تعالى الزانية والرائي بطريق
المحار ولا حاجة الى انه سمع بل لا يجوز ادخاله في التعريف وعلى هذا كلام السرخسي والمصنف وغيرهما
في سله ما اذا مكنت البالغة العاقلة المسلمة محبونا او صبا على قوله في حقيقه لا يجد واحد منهما على
ناسيا في ما ذكرنا يظهر فساد ما اجاب بضمه بان فعل الوطى امر مشترك بينهما فاذا وجد فعل الوطى
بينهما يصف كل منهما به وتسمى هذه واطيه ولذا سماها سحابة زانية واعجب من هذا الجواب ان قال
في الاراد المذكور على التعريف مخالطة والقطع بان وطيه ليس يصدر في عكسها هو فاذا اجعل
الجنس وطيا الرجل كلف بسط اللفظ يمكن المرأة وكون الفعل الجزئي المحاربي اذا وجد من الرجل في
المحارح يستدعي فعلا اخر منها اذا كانت تلحق به لا يفتي ان اللفظ الخاص بفعله يحملة والله الموفق
فالحق ان كانت زانية حقيقه واريد ثبوت التعريف لزناها فلا بد من زيادة قوله او عكسها بل
يجب ان يقال ذلك بالنسبة الى كل منهما يقال ادخل المظنة الطابع فدر حقيقته قبل شتهاه حالا
او ماضيا بالملك وشبهته او يمكنه من ذلك او يمكنها تصديق على ما لو كان مستلقيا فتعدت على ذكره
وتركها حتى ادخلته فانما بعد ان في هذه العورة وليس الموجود منه سوى التمكن وقوله لانه فعل
في اخره تعليل لا حد عدم الملة وشبهته في الزنا اي انما شرط ذلك لان الزنا محظور فلا بد في تحقيقه
من ذلك وقوله يريده الحديث اي يريده الامر من معاود ذلك لانه لما نادى عدم المحرمه المطلقة بسبب
دوره الحد بالشبهة فان عدمها ودوره الحد عند حقيقه الملك في المحاربه المشتركة بطريق اولي

قوله

هو بدلالة ثم الحديث المذكور لم يحفظ من فوغا وذكر انه في الخلافات للسهمي عن علي رضي الله عنه
وهو في سند أبي حنيفة رضي الله عنه عن مقسم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ادروا الحدود بالشبهات واسند ابن ابي شيبه عن ابراهيم هو المعنى قال قال عمر بن الخطاب رضي الله
عنه لان اعطى الحدود بالشبهات احب الي من ان اقمها بالشبهات واخرج عن معاذ وعبد الله بن سعد
وعقبة بن عامر رضي الله عنهم قالوا اذا اشتبه عليك الحد فادراه ونقل من حزم عن اصحابهم الظاهرية
ان الحد بعد ثبوته لا يحل ان يدرا بشبهة وشنع بان الاثار المذكورة ثابتة بالدره بالشبهات ليس فيها
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شي بل من بعض الصحابة من طرق ما حيز فيها واعل ما عن ابن سعود
ما رواه عبد الرزاق عنه بالارسال وهو غير رواية ابن ابي شيبه فانها معلولة باسحق بن ابي فرقة
واما التمسك بما في البخاري من قوله عليه السلام ومن اجتراه على ما يشك فيه من الاثم او شك ان يواقع
ما استبأن والمعاضي حرم الله تعالى من يرتفع حول المحرم يوشك ان يقع فيه فانما معناه ان من جهل حرمه
شي وحله فالودع ان يمسك عنه ومن جهل وجوب امر وعدمه فلا يوجب ومن جهل اوجب الحدام لا
وجب ان يقيمه وعن لقول ان الارسال لا يندرج وان الموقوف في هذا له حكم المرفوع لان اسقاط
الواجب بعد ثبوته يشبهه خلاف مقتضى العقل بل مقتضاه ان بعد تحقق الثبوت لا يرتفع شبهة
لمحت ذكره صحابي حمل على الرفع وايضا في اجماع فقهاء الامصار على ان الحدود ندره بالشبهات لقابه
ولذا قال بعض الفقهاء هذا الحديث متفق عليه وايضا تلقته الامة بالقول وفي تنقيح المروءي عن
السي رضي الله عليه وسلم والصحابة ما يقطع في المسألة فقد علمنا انه عليه الصلاة والسلام قال طاعن لعلة
ملت لعلة لمست لعلة غمرت كل ذلك بلقنه ان يقول نعم بعد اقراره بالزنى وليس لزيد فائدة الا كونه
اذا قالها تركه والا فلا فائدة ولم يقل لمن اعترف عنده بدن لعلة كان ودفعه عندك فصاحت ونحو
وكذا قال للسارق الذي جى به اليه اسرقته ما اخاله سرق وللعامة به نحو ذلك وكذا قال علي
رضي الله عنه لشراجه على ما استلقيا لعلة وقع عليك وانت تايمة لعلة استكرهك لعلة مولاك وزوجه
منه وانت تكتمينه وتتبع مثله من كل واحد يوجب طولا بالحاصل من هذا قوله كونه الحد يحتمل في دره
بلا شك ومعلوم ان هذه الاستفسارات المفيدة لغرض الاحتمال للدر كلها كانت بعد الثبوت لانه كان
بعد صريح الاقرار به الثبوت وهذا هو الحاصل من هذه الاثار ومن قوله ادروا الحدود بالشبهات
فكان هذا المعنى مقطوعا بثبوته من جهة السمع فكان الشك فيه شكا في ضروري فلا يلتفت الي قايله
ولا يقول عليه وانما يقع الاختلاف احيانا في بعض اهي شبهة صالحة للدره او لا بين الفقهاء اذا عرفت
هذا فنقول الشبهة ما شبه الثابت وليس ثابت وللفقهاء في تفسيرها اصطلاحا قالوا دفعه
الشبهة ثلاثة اقسام في المحل والفاعل والجهة اما الشبهة في المحل فوطي زوجته المحاضر الصائفة

والمرحمة واحدة قبل الاستبراء وجارية ولده ولا حد فيه ولو وطئ أمته المحرمة عليه رضاع أو نسب
أو صهرية كاحنه أو ابنته منها أو أمه من الرضاع وموطوءة أبيه أو ابنته بحب الحد على الاظهر وأما
في الفاعل فمثل أن يجدا امرأة على فراشه فيطأها ظاهرا أمراة فلا حد وإذا ادعى أنه ظن ذلك صدق بحينه
وأما الشبهة في الجهة فقال لا أصحاب كل جهة صححوا بعض العلماء وأباح الوطني لها لا حد فيها وإن كان الوطني
يقصد التحريم كما لو طئ في النكاح بلاوطى وبلاشهود وأصحابنا قسموا الشبهة قسمين شبهة في الفعل وشبهة
استنباه أي وشبهة شاكجة أي شبهة في حق من استنبه عليه دون من لم يشبهه عليه وشبهة في المحل وشبهة
حكيمة وشبهة ملكة أي الثابت سبه حكم الشرع بحل المحل **قوله** فالأولي يحق في حق من استنبه عليه أي
من استنبه عليه المحل والمحرمة ولا دليل في السبع يفيد الحل بل ظن غير الدليل لا يلا كما يظن أن جارية زوجته
تحل له لظنه أنه استخدام واستخدامها حلال له فلا بد من الظن ولا فلاشبهة أصلا لفرض أن لا دليل أصلا
لثبوت الشبهة في نفس الأمر فلم يكن ظنه الحل ثابتا لم يكن شبهة أصلا والثانية وهي الشبهة الحكيمة تحقروا
الدليل الثاني للمحرمة في دأته لقوله عليه السلام أنت وما لك لا يبيك هو أظن الحل أو علم المحرمة من الشبهة
بنيت الدليل قاعية في نفس الأمر عليها احدا ولم يعلمها **قوله** والحد سقط كل منهما لا إطلاق الحديث يعني
قوله أدروا الحدود بالشبهات **قوله** والنسب ثبت في الثاني أي في محل شبهة الحل إذا ادعى الولد ولا
ثبت في الأولي وإن ادعاه لأن الفعل تحض في لفرض أن لا شبهة ملك إلا أن الحد سقط لظنه فضلا
سرايه وهو امر راجع إليه أي إلى الوطني لا إلى المحل فكان الحل ليس فيه شبهة حل فلا يثبت نسب هذا
الوطي ولذا لا يثبت به عدة لأنه لا عدة من الرق قبل هذا غير يجري على عموميه فإن المطلق الثلاث ثبت النسب
منها لأنه وطئ في شبهة العقد مكفي ذلك لا يثبت النسب وفي الإباح المطلقه بعض والمختلعة سعي أن يكون
كالمطلقه ثلثا قال شارح بل هو على ظاهره وثبت نسب المبتوتة عن ثلث أو خلع ليس باعتبار وطئ في
العدة بل باعتبار علوق سابق على الطلاق ولذا ذكر وأن نسب ولدها ثبت في أقل من سنين ولا يثبت لغير
سنتين يعني أنه إذا كان لأقل من سنين أمكن اعتبار العلوق قبل الطلاق بخلاف ما إذا كان لتمامها أو اثبت
في باب ثبوت النسب أنها إذا اجابت به لتمام سنين أو اثبتت نسبها إذا لم تدعه أما إذا ادعاه فإنه قد نص
على أنه يثبت ويحل على وطئ في هذه شبهة واللام هنا مطلق في عدم ثبوت النسب معللا بأنه رضى بعض
فلا بد من الجمع محل أحد الطرفين على ما هو الأولي في النظر وذلك بما ذكرنا من شبهة العقد بخلاف ما في محال
شبهة الاستنباه كجارية أبيه وأمه ونحوها فإنه لا شبهة عقد فيها فلا يثبت النسب بالدعوة شبهة الفعل
في تمامه مواضع أن يطأ جارية أبيه وكذا جده وحده وإن عليا أو زوجته أو المطلقة ثلثا في العدة أو
بأنيا على مال وكذا المختلعة بخلاف المبتوتة بلا مال فهي من الحلية وأم ولده التي أعفها وهي في عدة والعبد
يطأ جارية مولاه والمرحمة بطا المهره في رواية كتاب الحدود وهو الأصح والمسيير للزمن في هذا

وهو الأصح

منزله المرفق في هذه المواضع لاحد إذا قالت طنت أنا فخل لي ولو قال علت أنا حرام وخب الحد
ولو ادعى أحدهما الظن والآخر لم يدع لاحد عليهما حتى يقرأ جميعا يعلمهما المحرمة لأن الشبهة إذا
ثبتت في الفعل من أحد الجانبين تعدت إلى الآخر ضرورة والشبهة في المحل في ستة مواضع جارية
ابنته والمطلقه طلاقا بأنيا بالكنابات والجارية المبيعة إذا وطئها البايع قبل تسليمها إلى المشتري والمجولة
مهرًا إذا وطئها الزوج قبل تسليمها إلى الزوج لأن الملك فيها لم يستقر للزوج والمشتري والمالك كان
مسلطا على وطئها بتلك اليد مع الملك وملك اليد ثابت وملك الزايد من زلزل والمستهرك من الوطني
والمرهونه إذا وطئها المرفق في روايه كتاب الرهن وعلت أنا لست بالمختارة في هذه المواضع كما
نحب الحد وقال علت أنا على حرام لأن المانع هو الشبهة وهو هنا قاعية في نفس الحكم أي المحرمة القاعية
لها فيها شبهة أنها ليست بثابتة نظرا إلى دليل الحل على ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم إن كان
لا يبيك ونحوه ولا اعتبار بغيره بالحكمة وعدمها وفي الإيضاح في المهره أنه إذا قالت طنت أنا
تحل لي ذكر في كتاب الرهن أن لا يجد في كتاب الحدود محد ولا يضر ظنه لأنه لا استيفاء فيها
بل من معناها فلم يكن الوطني حاصلا في محل الاستيفاء فلا شبهة فعل وصار كالمرهون إذا وطئ جارية المبت
ووجه عامة الروايات أنه انعقد فيها سبب الملك في الحال ويصير مستوفيا وما لكا بالهلا كس و
الرهن فصار كجارية استبرأها والخيار للبائع ووجه رواية الكتاب الحدود أن عقد الرهن لا يفيد
ملك المتعة بحال فهي كالمستأجرة للمحرمة ومقتضاها أن يحب الحد وأن استبأه إلا أن ملك العين في المحلة
سبب ملك المتعة وإن لم يكن في الرهن سببا بخلاف الاجارة فإن الثابت لها ملكا للمنفعة فلا يمكن
كونه سببا لملك المتعة بخلاف البيع بالخيار فإنه يفيد الملك حال قيام الجارية بخلاف المهره كما
يفيد الملك مع هلاكها فلا ينفور كون ملكها سببا للاستمتاع بها فكان كملك المتفعة هذا وقد دخل
في سبب الملك صور مثل وطئ جارية عبده المأذون المدون ومكاتبه ووطئ البايع الجارية المبيعة
بعد القبض في البيع الفاسد والتي فيها الخيار للمشتري وسعي أن يزاد جاريته التي هي أحسن من غيرها
وجاريته قبل الاستبراء والاستبراء لا يفسد غير ذلك أيضا كالزوجه التي حرمت بردها أو مطا
مأنته أو جماعة أمها ثم جامعها وهو يعلم أنها عليه حرام فلا حد عليه ولا على قاده فإنه كان بعض الأعية
لم يحرم به فاستحسن أن يدرك الحد فالأقتصار على السنة لا قابله فيه **قوله** ثم الشبهة عند أبي
حنيفة ثبتت بالعقد وإن كان العقد متفقا على تحريمه وهو عالم به وعند الباقي لا يثبت هذه الشبهة
إذا علم محرمة ونظروا ذلك في نكاح المحارم فصارت الشبهة على قول أبي حنيفة ثلاثة شبهة الفعل
وشبهة المحل وشبهة العقد وكذا قسمها في المحيط وذكر في شبهة العقد أن يطأ التي تزوجها بغير شهود
أو بغير إذن مولاه أو وطئ العبد من تزوجها بغير إذن مولاه قال ولو تزوج أمه على حرمة

لم يكن له ولا به ماله ابنه حال فصار ابنه وقد تمت هذه المسئلة في باب نكاح الرقيق ثم من
في الاستيلاء وهذا لان الشبهة حكيم لها عن دليل هو ما رواه ابن ماجة عن جابر بن سمير
عليه ان القطان والمندري قال يا رسول الله ان لي مالا ولدوا لي يريدان بجناح ما لي قال انت
ومالك لا ينكح واخرج الطبراني في الاصحح والسهمي في دلائل النبوة عن جابر بن جابر عن رجل البه عليه الصلاة
والسلام فقال يا رسول الله ان ابي يريد ان ياخذ ماله فقال عليه الصلاة والسلام ادعه اليه فلما
جاء قال عليه السلام ان ابنك يزعم انك ناخذ ماله فقال له هل هو الاغنياء او قرابته او ما انفق على
نفسه وميالي قال فخطب جبريل عليه السلام فقال يا رسول الله ان الشيخ قال في نفسه شعرا لم تسمع
اذناه قال عليه الصلاة والسلام قلت في نفسك شعرا لم تسمع اذناك فهاهنا فقال لا تزال يزيدنا
بك بصيرة وفيضنا من اشنا نقول غدا نكح مولودا ونكح يا نكح نكح ما اجنى عليك وتتهل
اذا ليلة ضاقتك بالسقم لم ايت لسقك الا ساهرا اتمل تخاف الردي نفسي عليك وهاهنا
تتلم ان الموت ختم موكل كأي انا المطرقة دونك بالذي طرفت به دوني فنعياي تمل
فلما بلغت السن والغاية التي البك مراما فيك كنت اتمل جعلت جزاي غلظه وغلظته
ما تلت المنعم المتفضل فليتك اذ لم ترع حق ابوي فعلت كما الجار المجاور في فعل قال فيكي
عليه الصلاة والسلام ثم اخذ بتليب ابنه وقال اذهب انت ومالك لابيك وروي حديث جابر بن
من طرف كثيرة وقوله المصنف بعد هذا ويثبت النسب يقتضي باطلاقة ان ثبت نسب ولد الجارية من
وطي والد سيدها ووجه وان كان ولده الذي هو سيد الامة حيا فانه قال في موضع المسئلة لا حد علي
من وطى جاريه ولده وولد ولده ثم قال وثبت النسب اي من وطى جاريه ولده وولد ولده لكنه
انما اراد من وطى جاريه ولده فقط بدليل قوله وعليه فيه الجارية وهو فرع تملكها والجد لا يملكها
حال حياه الاب وما وقع في نسخ النهايه مما نقله عن حرانه الفقه لا يثبت النسب رحمه الله اذ ان جاريه
تأملت والاب في الاحياء قال طنت الها على حرام لا حد وثبت النسب بحكم نكاحه وانه سقط
لفظه لان جميع الناحين لهذا المكان مصرحون بعدم ثبوته ونفس الي اللب صرح في شرح الجامع
الصغير انه لا يثبت لانه محجوب بالاب وصرح به في المحامي وفي المبسوط ان من وطى جاريه ولده ولده
محبات بولد فادعاه فان كان الاب حيا لم يثبت دعوة الجد اذ اكرهه وكذا الاول لان صحة الاستيلاء
تثبت على ولا به نقل الجارية الي نفسه وليس للجد ولا به ذلك في حياه الاب ولكن ان اقرجه ولده
الولد علق باقراره لانه زعم انه ثابت النسب من الجد وانه محقق عليه بالقرابة ولا شيء على الجد
من قيمة الامة لانه لم يملكها وعليه لعقولا ان الوطي ثبت باقراره وسقط الجد للشبهة الحكيمة وفي
النبوة بحسب العتق وكذلك ان كانت ولدت بعد موت الاب لا قبل من ستة اشهر لا ناعلم ان العلو

او نحو سبه او حسنا في عقد او جمع بين احدين يوطي وقال علمت انها حرام لاحد عليه عند ابي حنيفة **عند**
 بحسب الحد **قوله** وقد نطق الكتاب بانتقال الحبل اذا قال فان طلقها لعني المائنة فلا تحل له من بعد
 حتى تنكح زوجا غيره قال وعلي ذلك الاجماع فلا يعتبر قوله المخالف فيه اي في الحبل وهم الامامية
 والزيدية القائلون بان الطلاق الثلاث كله لا يقع به الا واحد فيكون حلالا لزوجها لانه خلاف
 بعد نكحوا الاجماع فلا يعتبر لا خلاف كاي من الامامية حال تردد الواقعة بينهم قبل نكحوا الاجماع **لغير**
 وهذا لما قدمناه في اول كتاب الطلاق من ان اجماع الصحابة يقرر في زمن عمر علي ذلك وان الاحاديث
 الواردة في انها تكون واحدة بحسب كونها كانت مقيدة الي احرام ما يعلم فيما اسلفناه وصرح عن علي رضي الله
 عنه وقوع الثلاث خلاف ما نقلوا عنه ثم لا يخفى ان ترتيب المصنف بالفا قوله فلا يعتبر انما هو على اجماع
 لا على المجموع منه ومن قوله وقد نطق الكتاب بانتقال الحبل لان محل اسفا الحبل في الكتاب ما اذا وقع
 المائنة بعد تقدم نكح ولا خلاف لاحد فيها انما خلا فيهم في الثلاث بمرة واحدة وليس هو متناوالت
المضروب ولو قال طنت انها تحل لي لا بعد ان الطن في موضعه لان اثر الملك قائم بقبام العدة حتى
 يشبه النسب اذا ولدت وله حبسها عن الخروج وعليه ينعقها وكذا يحرم عندنا نكاح احتياط اربع
 سواها ومنع شهاده كل منهما لما فيه فاما ان يفسر حل الوطي على بعض هذه الاحكام فيجعل **الحساب**
 عليه عذرا في سقوط الحد **عنده** خلاف ما لو وطئ امرأة اجنبية وقال طنت انها تحل لي او جارية اجنبية
 على ما ياتي لانه في غير موضعه **قوله** وام الولد اذا اغتفها مولاها وهي في العدة والمختلعة المطلقة
 على مال كالمطلقة ثلاثا لنسب الحرمة بالاجماع بر بد حرمة ان يطأها في العدة بخلاف الرجعية فانه
 لا اجماع في حرمة وتختلف ما اذا اطلقها بالكتابة كان قال انت خلية او امرك بيدك فاحتارته بغيرها
 ونحوه وموطئها في العدة وقال علمت انها حرام لا بعد اختلاف الصحابة في الكتابة فمن مذهب عمر انها اي
 الكتابات رجعية وبهذا يعرف خطأ من بحث في المختلعة وقال يعني كونها من ذوات الشهة الحكيمة
 لا اختلاف الصحابة في الخلع وهذا غلط لان اختلافهم فيه انما هو في كونه مسما او طلاقا وعلي كل
 حال الحرمة تامة فانه لم يقل احد ان المختلعة على مال بيع مرقها طلاقا رجعيا ولذا لو نكح
 ثانيا بالكتابة فوقع موطئها في العدة عن الطلاق المثلث وقال علمت انها حرام لا بعد تحقق **الاحكام**
 واذا كان كذلك كان هذا من قبيل الشهة الحكيمة وعرف ان تحققها بقبام الدليل والثابت هنا
 قبام الخلاف ولم يعتبره ابو حنيفة حتى لم يخفف العتامة به فوجهه ان قول المخالفين دليل قاييم
 البته وان كان غير محمول به كان قوله عليه السلام انه وما لك لاسك غير محمول به في اثبات حقيقة ملك
 الاب لخال امه منه وهذه المسئلة تفرق فقال مطلقه من وطئ في العدة وقال علمت حرمتها لمعد وهي
 ما ونوع الثلاث عليها بالكتابة **قوله** واحد علي من ولحي جارية ولده او ولد لولده وان ولد له حيا وان

كان في حياته الاب وان لم يكن للجد عند ذلك ولا يه نقلها الي نفسه وان كانت ولدته بعد موته
بسته اشهر فهو مصدق في الدعوة صدقه ان الاب او كد به لان العلق حصل بعد موت الاب
والجد عند عدم الاب كالاب في الولايه فله ان ينقلها الي نفسه بدعوة الاستيلاء **قوله** واد اوطي
جارية ابنه او امه او زوجته وقال طنت حلها فلا حد عليه ولا علي قاذفه وزفر حده لغيايم
الوطي الخالي عن الملك وشبهته ولا عبرة بتاويله الفاسد كما لو وطى جارية اخته او عمه علي طن الحل
وكذا العبد اذا وطى جارية مولاه فقال طنت حلها لا حد وان قال طنت حرمتها حد لا ينزل هو لا
اي من هؤلاء اي من الانسان ومن ابية وامه وزوجه والعبد وامه سيده انبساطا في الانقاء
فطن ان منه الاستماع بخلاف ما بين الانسان واخيه وعمه علي ما ياتي فكان شبهة اشتباه الا انه
زني حقيقه فلا حد قاذفهم وقوله وكذا الجارية اي اذا طالت الجارية طنت ان عبد مولاي او
ان مولاي او مولاي يجل لي او زوج سيدتي وكذا في الاخرين والفحل لم يدع ذلك لا يتحد في ظاهر
الرواية لان الفعل واحد وروي الحسن عزالي حقيقه انه محذور الفحل لان الشبهة انما مكنت في التسع
وهي المرأة لا لها نابعة في الرافلا تكون متكنة في الاصل بخلاف ثبوتها في جانب العبد اذا قال
طنت حلها لان الثبوت في الاصل يستتبع التسع واجيب بان الفعل لما كان واحدا له نسبة اليهما كان ما يشبه
نم ما يتعلق كل من طرفيه واورد عليه ما لم يبالغ بصبيته بجد هو ووطى احب بان سقوط الحد
من العصبية لا تشبهه في الفعل فانه لم يثبت شبهة فوجب الحد عليه وانما تعد راجع اليها لانها ليس
اهلا للعقوبة بخلاف ما نحن فيه فان الشبهة لما تحققت في الفعل نفت الحد عن طرفيه واذ اسقط الحد
كان عليه العقر لزوجه وغيرها ولا يثبت نسب ولها لو حات به جارية الزوجه وغيرها وان صدقته
الزوجه انه ولده **قوله** وان وطى جارية اخيه او عمه ونحوهما من كل قرابة غير اولاد كالحال والخالة
وقال طنت انها علي حد لانه لا شبهة في الملك ولا في الفعل لعدم انبساط كل في مال الاخر فدعوى
طنه الحل غير معتبرة ومعنى هذا انه علم ان الزني حرام لكنه طن ان وطى هذه ليس ربي محرما فلا يعارض
ما في المحيط من قوله شرط وجوب الحد ان يعلم ان الزني حرام وانما سفيه سلة الحر في اذا دخل دار
الاسلام فاسلم ربي وقال طنت انه حلال لم يسمع اليه ويحد وان كان فعلة اول يوم دخل الدار لان
الزني حرام في جميع الاديان والملة لا يختلف في هذه المسئلة فكيف يقال اذا ادعي سقم اصله لا يعلم
حرمة الزني لا حد لا تنقض شرط الحد ولو اراد ان المعنى ان شرط الحد في نفس الامر على الحرمة في نفس
الامر فاذ لم تكن عالما لا حد عليه كان قليل الحدودي او غير صحيح لان الشرع لما اوجب علي الامام ان يحد
هذا الرجل الذي ثبت زناه عنده عرف ثبوت الوجوب في نفس الامر لانه لا معنى لكونه وانجبا في
نفس الامر الا وجوبه علي الامام لانه لا يحب علي الزاني ان يحد نفسه ولا ان يقر بالزني بل الواجب

قوله

عليه في نفس الامر بينه وبين الله تعالى التوبة والانا به ثم اذا انقل بالامام ثبوته وجب الحد علي
الامام هذا واورد انه لو سرق من بيت اخيه وعمه ونحوهم لا يقطع قطهران بينهما انبساطا اجيب
بان القلع منوط بالاخت من الحرز ودخوله في بيت هو لا بلا حشمة واستيدان عادة بيني وبين الحرز
فاسقى القلع اما الحد منوط بعدم الحل وشهته وهو ثابت هنا **قوله** ومن زنت اي نعت اليه عبر
امراته وقال النسائي زوجته فوطيها لا حد عليه وعليه المهر وهذه اجا عليه لا يعلم فيها خلاف
ثم الشبهة الثانية فيها شبهة اشتباه عند طابقه من المشايخ ودفع بانه ثبت النسب من هذا الوطي
ولا ثبت من الوطي عن شبهة الاشتباه نسب فالوجه انها شبهة دليل فان قول النسائي زوجته دليل
شرعي صحيح للوطي فان قوله الواحد مقبول في المعاملات ولذا حل وطى الامة اذا جات الي رجل وقالت
مولاي ارسلني اليك هدية فاذا كان دليلا غير صحيح في الواقع اوجب الشبهة التي ثبتت معها النسب
وعلي المزوجة العدة **قوله** فلا حد قاذفه الا في رواية عن اي يوسف فان احصانه لا يسقط عنده
لهذا الوطي لانه وطىها علي انه نكاح صحيح معتد اد ليلا ولذا ثبت النسب والمهر باجتماع العادة فيكون
وطيا حلالا ظاهرا واجيب بانه لما بين خلاف الظاهر في الظاهر معتبرا في ايراث الشبهة وبالشبهة
سقط الحد لكن سقط احصانه لو وقع الفعل زني وهذا التوجيه مخالف لمقتضى كونها شبهة محل
لان في شبهة المحل لا يكون الفعل زني والحاصل انه لو اعتبر شبهة اشتباه اشكل عليه ثبوت النسب
واطلقوا ان فيها لا يثبت النسب وان اعتبر شبهة محل اقتضى انه لو قال طنتها حراما علي علي بكركت
لم يحد ويحد قاذفه والحق انه شبهة اشتباه لا يقدام الملك من كل وجه وكون الاخبار يطلق الجاه
شرعا ليس هو الدليل المعتبر في شبهة المحل لان الدليل المعتبر فيه هو ما يقتضاه ثبوت الملك محوالت
وما لا يملك والمالك القاييم للثريكة لا ما يطلق شرعا بمجرد الفعل غير انه مستثنى من الحكم المرتب عليه اعني
عدم ثبوت النسب للاجتماع فيه وبهذه والمعتدة ظهر عدم انبساط ما مهدوه من احكام الشبهة **قوله**
ومن وجد امرأة علي فراشه فوطيها فعليه الحد خلافا للائمة الثلاثة ما كذا الثاني واحد فاشوقها
علي المزوجة بجامع طن الحل ولنا ان المسقط شبهة الحل ولا شبهة هنا اصلا سوى ان وجدها علي
فراشه وبمجرد وجود امرأة علي فراشه لا يكون دليل الحل ليستند الطن اليه وهذا لانه قد يمار
علي الفراش غير الزوجة من حبايبها الزائرات وقرباها فلم يستند الطن الي ما يعلم دليل حل
فكان كما لوطن المتساجرة للخدمة والمودة خلا لا فوطيها فانه محذور قاله وكذا اذا كان اعني
لان الوجود علي الفراش كما ذكرنا ليس صالحا لاسناد الطن اليه ونسب به يحصل بالنقطة والحركا
المالوفة فيجد ايضا الا اذا دعاها فاجابته اجنبيه وقالت انا زوجته فواقعها لان الاخبار
دليل وجار تشابه النقطة خصوصا لو لم تطل العجبة وقد يقول وقاله انا زوجته فواقعها لو لم تطل

بل انصرت على الجواب نعم ونحوه فوطيها بجدلانه على المير باكثر من ذلك بحيث يكون الحال متساويا
في اطمينان النفوس اليها هي **قوله** ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها بان كانت من ذوي محاربه
نسب كامة او ابنته فوطيها لم يجب عليه الحد عند ابى حنيفه وسفيان الثوري وزفران قال علت
الحا على حرام ولكن يجب المهر ويعاقب عقوبه هي اشد مما يكون من النكاح بسياسة لا حد مفروض
اذا كان عالما بذلك واذا لم يكن عالما لا حد ولا عقوبه يعزروا قالوا والشافعي اي ابو يوسف ومحمد
والشافعي وكذا مالك واحمد يجب حده اذا كان عالما وكان يجب ان يوسط المير المتفصل فنقول وقالوا
هو والشافعي لما عرف ان العطف على مير الرفع المفضل لا يجوز الا ان يفصل بمير متفصل او غيره
على قول والا فتاذا ضعيف وعلى هذا الخلاف كل محرمه رضاع او صهرية متفق عليه واما غير ذلك
ففي الكافي لحافظ الدين سكوحة الغير ومعتدته ومطلقة الثلاث بعد التزوج كالحرم قال وان
كان النكاح محققا فيه كالنكاح بالودي ولا شهود فلا حد عليه اتفاقا لكن الشبهة عند الكل وكذا
اذا تزوج امه على حرة او تزوج بحوسية او امه بلا اذن سيدها او تزوج العبد بلا اذن سيده
فلا حد عليه اتفاقا ما عدا قطاهروا وكذا عند هؤلاء ان الشبهة انما تنفي عندها اذا كان مجمعا على
تحريمه وهي حرام على التام وفي بعض النسخ اراد بنكاح من لا يحل له نكاحها كالحرام والمطلقة
الثلاث ومنكوحه الغير ومعتدته الغير ونكاح الخامسة واحت المرأه في عدتها والمجوسية والامه على
الحره ونكاح العبد والامه بلا اذن المولي والنكاح بغير شهود وفي كل هذا لا يجب الحد عند ابى
حنيفه وان قال علت الحا على حرام وعندهم يجب اذا علم بالتحریم والا فلا ثم قالوا ولكنهما قالوا انما
ليس بحرام على التام لا يجب الحد كالنكاح بغير شهود فقد تعارضت حيث جعل في الكافي الامه على
الحره والمجوسية والامه بلا اذن السيد وتزوج العبد بلا اذن السيد محل الاتفاق على سقوط الحد
وجعلها هذا الخارج من محل الخلاف فعندها بعد واصاف الي ذلك سمعتهم لاحق في عبارته من
عدم التحرير ثم قوله حافظ الدين في الكافي في تحليل سقوط الحد في تزوج المجوسية وما معها لان
المشبهه انما تنفي عندها تعني حتى يجب الحد اذا كان مجمعا على تحريمه وهي حرام على التام لا يقتضي
ان لا يجب عندها في تزوج منكوحه الغير وما معها لانها ليست محرمة على التام فان حرمتها بغيره
بقا نكاحها وعدتها كما ان حرمة المجوسية مغيية بنكاحها حتى لو اسلمت حلت كما ان تلك لو طلقت وانقضت
عدتها حلت وانه لا يجب عندها الا في المحارم فقط وهذا هو الذي يغلب على ظني والذين يعتمدون على
تعليقهم وعثرهم مثل ان المذرك ذلك ذكر والحكي ان المذرك عنهما انه محد في ذات المحرم ولا يجب
في غير ذلك قال شل ان تزوج مجوسية او خاسية او متعة وعبارة الكافي للحاكم بغير ذلك حيث
قال رجل تزوج امرأة ممن لا يحل له نكاحها فدخل بها قال لا حد عليه وان فعله على علم لم يحد ايضا

ووجه عقوبه في قول ابى حنيفه وقال ابو يوسف ومحمد ان علم بته ليعليه الحد في ذوات المحارم
الي هنا لفظه فيهم في المرأة التي لا يحل له في سقوط الحد على قوله ابى حنيفه ثم خص بمخالفتها
بذوات المحارم من ذلك العموم فاللفظ ظاهر في ذلك على ما عرف في الروايات وفي سله المحارم
روايه عن جابر رضي الله عنه انه تضرب عنقه وتقل عن احد واحق واهل الظاهر وقصر ابن
حزيم قتله على ما اذا كانت امرأة ابية قصر الحد بشي الا في علي موده ولا حد تضرب عنقه في
روايه اخري ويوجد ما له بيت المال وذلك لحد بشي المرأة قال لقيته خالي ومعه رايه فقلت له
ان تريد قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الي رجل يكلم امرأه ابية ان تضرب عنقه واخذ
ماله وهذا الحديث رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن وروي ابن ماجه عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وقع على دات محرم منه فاقوله واجب
بان معناه انه عقد مستحلا فارتد بذلك وهذا لان الحد ليس ضرب العتق واخذ المال بل ذلك لا
زمر للكفر وفي بعض طرقه من معاوية بن مرة عن ابية ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث حده معاوية
الي رجل عرس بامرأه ابية ان يضرب عنقه فتمس ما له وهذا يدل على انه استحل ذلك فارتد به
ويدل على ذلك انه ذكر في الحديث عرس بها ونكحها لا يسلم من وطئها اياها وغير الوطي لا
يحد به فضلا عن القتل بحيث كان القتل كان للردة وهذا لا يخلو من نظر فان الحكم لما كان عدم
الحد والقتل بغير الوطي كان قتله جائزا كونه لو طئها وكونه لردته فلا يعين كونه للردة
وبحسب بانه ايضا لا يعين كونه للوطي فلا دليل فيه على احدها بعينه وذلك بكفينا وقالوا اجاز
فيه احدا الامر من انه للاستحلال او امر بذلك سياسة ويعزبر اوجه القابل بالحد انه وطئ في
تزوج مجمع على تحريمه من غير ملك ولا شبهة ملك والواطي اهل للحد عالم بالتحريم يجب الحد كما لو لم
يوجد العقد وليس للعقد شبهة لانه نفسه جنائيه هنا يوجب العقوبة انقضت الي الرئي ولم يكن شبهة
كما لو اكرهها وعاقبها ثم زني بها ومدار الخلاف ان هذا العقد يوجب شبهة ام لا فعندهم لا لما
ذكر وعند ابى حنيفه وسفيان وزفران ومدا كونه يوجب شبهة على انه ورد على ما هو محله او
لا فعندهم لا لان محل العقد ما قبل حكمة وحكمة الحل وهذه من الحرمات في سائر الحالات
كان الثابت صون العقد لا انعقاده لانه لا انعقاد في غير المحل كما لو عقد على ذكر وعنده نعم
لان المحلية ليست بقبول الحل بل بقوله المقاصد من العقد وهو ثابت ولذا صح من فيه عليها ما لم
يسير بغيرها انهم لم يتواردوا على محل واحد في المحلية فهم حيث نفوا محليتها ارادوا بالنسبة الى خصوص
هذا العقد اي ليست محل العقد هذا العام ولا علوه بعدم حلها ولا شك في حلها لغيره بعقد
النكاح لا محليتها للعقد من حيث هو العقد وهو حيث اثبت محليتها اراد محليتها لفضل العقد

لا بالنظر الى حضور عاقد و لذا اعلل بقبولها مقاصده فان قلت فقد اطلق لكل من الخفية في
الفقه والاموال عدم محليه المبادر لنكاح المحرم ففي الاموال حيث قالوا ان النبي عن المضامين
والملاحق ونكاح المبادر مجاز عن النبي لعدم محله في الفقه كثير ومنه قولهم محل النكاح انثى من نبات
ادم ليس من المحرمات والجواب ان المراد بنفي المحليه لعقد النكاح الخاص وان علمت ان اباحيه
انما اثبت محليه النكاح في الحوله لا بالنظر الى حضور من نكح ولا شك في ذلك بقي النظر في ان اي
الاخبارين في ثبوت المحليه او في كونه قابلا للمقاصد او كونه حلالا لان نظرا الى المعنى وهو ان
الاموال ان تباع الحل فياير الحاجة لتدفع به وهو المقصود ترجيح قوله او الى السمع اعني محل الاجماع
وهو قوله لكل ان الميته ليست محلا للبيع مع انها انما فيها عدم الحل ترجحوا وقد رجح قول ابى حنيفة
رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فكاحها باطل
فكاحها باطل فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها حكم بالطلاق واوجب المهر وهو سقط
للحد بالانكاف وكونه لا يعنفه على ظاهره لا بغير لانه مولد ناولين احدها انه ايل الى البطلان
باعتراض الولي ان كان غير لغوه والاخر تخصيصه بما اذا لم يكن للمرأة ولا به على نفسها كالا مة
والصبي وعلى هذا فهو باطل على ظاهره وهو اقرب الماويلين لندره منج وفي سبب عدم كفاه
من زوجت المرأة نفسها منه وقد حكم فيه بالمهران دخل لكن في الخلاصة قال النووي على قولها
ولعل وجهه ان يحتمل الشبهة يقتضي تحقق الحل من وجه لان الشبهة لا محالة شبهة الحل لكن حلها
ليس ثابته من وجه والاوجب العدم وثبت النسب ودفع بان من المشايخ من الزم ذلك وعلى
الاستلزام ثبوت النسب والعدة اقل ما يثبت عليه وجود الحل من وجهه وهو منتف في المبادر
وشبهة الحل ليس بثبوت الحل من وجه فان الشبهة ما يشبه الثابت وليس ثابته فلا ثبوت لما له
شبهة الثبوت بوجه من الوجوه لا ترى ان اباحيه الزم عقوبته باثباته كونه وانما لم يثبت
عقوبه هي الحد فعرف انه روي بحضرة هذه الا ان فيه شبهة فلا ثبت شبهة ومن شبهة العقد
اذا استاجرها ليرى لها ففعل لاحد عليه وعزروا قالوا لها والشا في وما لك واحد بعد لان
عقد الاجارة لا يشترط به البضع فصارت لو استاجرها للبطخ ونحوه من الاحمال ثم روي لها
فانه يجد انفا قالوا ان المستوفى بالولي والعقد المضاف الى محل ثبوت الشبهة فيه لا في محل
ما بالنظر الى الحقيقة يكون محلا لعقد الاجارة فاوثر شبهة بخلاف الاستبصار للبطخ ونحوه
لان العقد لم يضاف الى المستوفى بالولي والعقد المضاف الى محل ثبوت الشبهة فيه لا في محل
اخره في الثاني لو قال امهرتك كذا الا ترى انك لم تجب الحد وهكذا قال استاجرته او خدي
هذه الدراهم لا بعد اكله وجوب الحد اذا المذلول معنى يعارضه كتاب الله تعالى الرابيه والراي

قوله

فابعدوا

فاجلدوا والمعنى الذي نفيد ان فعل الرابي مع قوله ان في بكه لا يجلد معه للفظه المهر معارض له
قوله ومن وطئ اجنبية فيما دون الفرج بان اوج في معان بطنها ونحوه ليس المراد ما يعم
البرود هي المسئلة الا انه يعزروا لانه منكر محرم ليس فيه تقدير فقيه المقر ومثله ما اذا انت امة
امراة اخرى فانها يعزروا كذلك **قوله** ومن اتى امرأة اي اجنبية في الموضع المذكور اي دبرها
او عمل عمل قوم لوط فلاحد عليه عند ابى حنيفة ولكنه يعزروا سمح حتى يموت او يتوب ولو اعتاد اللواط
قتله الامام محصنا كان او غير محصن سياسة اما الحد المقتدر شرعا وليس حكما له وقالا هو كالزني
وهذه العبارة نفيد اعترافهما بانه ليس من نفس الرابي بل حكمه حكم الرابي فيجدل ان لم يكن احسن
ورجحا ان احسن وذكر في الروضة ان الخلاف في الغلام اما لو وطئ امرأة في دبرها حد بالخلاف
والاصح ان الكل على الخلاف بضر عليه في الزبادات ولو فعل هذا بعدة او امته او زوجته بنكاح
صحح او فاسد لا يجد اجابا كذا في الثاني نعم فيه ما ذكرنا من المقرود القتل لمن اعتاده ان راي
الامام ذلك لكن الثاني في عبده وامته ومنكوحته قولان وهل يكون اللواط في الجنة اي هل
يحوز كونه فيها قبل ان كان حرشها عقلا وسمعا يكون وان سمعا فقط حاز ان يكون والعصم
لا يكون فيها لانه تعالى استبعده واستفجه فقال ما سبقكم لها من احد من العالمين وسماه جبيته
فقال كانت فعل الحباية والجنة منزهة عنها وقال الثاني في قوله يقتلان في وجهه بالسيف بك
حال اي بكرين كانا او سجين وفي وجهه برحان كل حال وبه قال مالك واحمد في قوله اخره هو
من مذهب يحد جلد او تعزيبا ان كان بكر او رجلا ان احسن وجهه القتل ما روي ابو داود
وانما وجهه عن عبد العزيز بن محمد الدراودي عن عمر بن ابي عمرو عن عكرمة عن حدث ابن عباس
عنها قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجد ثوبه بعول عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول
به قال الترمذي انما يعرف هذا من حديث ابن عباس عنه عليه السلام من هذا الوجه ورواه محمد بن
اسحق عن عمرو بن ابي عمرو فقال ملعون من عمل عمل قوم لوط ولم يذكر فيه القتل وروي عن عاصم بن عمر
عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عنه عليه السلام قال اقتلوا الفاعل والمفعول به في
اسناده يقال ولا يعلم احد رواه عن سهيل بن ابي صالح عن عاصم بن عمر العمري وهو يصف في الحديث
من قبل حوطه وبسند السنن رواه احمد في مسنده والحاكم وقاله صحيح الاسناد وقال البخاري عمرو
بن ابي عمرو صدوق لكنه روي عن عكرمة منا كبر وقاله لاسي ليس بالقوي وقال ابن معين ثقة
عليه حديث عكرمة عن ابن عباس عنه عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وقد اخرج
له الجماعة واخرجه الحاكم بطريق اخر وسكت عنه وتعقبه الذهبي بان عبد الرحمن العمري ساقط اذا
كان الحديث هذه المثابة من التردد في امره لم يجز ان يقدم به على القتل ستمرا على انه حد ولو سلم

جل على قتله سياسة ولها انه في معنى الرزق لان فضا الشهود في محل شتي على وجه الكمال المحرر
قصد سحر المابل بالبحر حرمة وتضييقا لما لان الحرمة قد تنكشف في الرزق بالعقد وقد يتوهم الولد
الحلاف اللواط فيها مثبت حكم الرزق له بدلالة نضر حد الرزق لا بالقياس ولا في حقيقته انه ليس
بزرق ولا مضاه فلا ثبت فيه حده وذلك لان العناية اختلفوا في موجه منهم من اوجب فيه الحرمة
بالمناز ومنهم من قال لهدم عليه الجدار ومنهم من تكلم من مكان مرتفع مع اتباع الحجازة فلو كان في
في اللسان او في مضاه لم يختلفوا بل كانوا يتفقون على اعجاب حد الرزق عليه فاحتملهم في موجه
وهم اهل اللسان ادله دليل على انه ليس من سمي لفظ الرزق لغة ولا مضاه ونعم قول من قال ان
اهل اللغة فروا بينهما حيث قال فالجهر من كف ذات حري في رجب ذكر لها محبان لو طي وزنا فغلط
وذلك انه ليس لعربي بل هو من شعرا في نواس وهو مولد لا يثبت اللغة بكلامه في قصيدته التي اهلها
دع عنك لوي فان اللولوا غرا في دأوي بالتي كانت هي الدأوي في قصيده معروفه في ديوانه مع
انه سعي تطهير كتب الشريعة عن امثاله وايضا لا يثبت دلاله لان المعنى المحرم في الرزق ليس اضاعه
الحامن حيث هو اضاعته لجواز العزل بل افضاه الى اضاعته الولد الذي هو اهلاك معنى فان ولد
الذي ليس له اب بريه والامر مفرد ما عاجزه عنه فيشب على اسوا الاحوال وكان قد بدعه
بعض السفها وان لم يثبت فيه شرعا لخص به وينفعه ويشبه من هو له يقع التقاتل والفقه ليس
شي من ذلك في اللواط وكذا هو اندرو ووعا من الرزق لا يندام الداعي من الجانبين على الاستمرار
الذي لتفقه من الجانبين فيه على وجه الاستمرار لندرة وقوع الرزق بصيبيه لا شقي اصلا اذ
قل ما يكون ذلك ولا عبره باوكديه الحرمة في ثبوت عين موجب الاخر ولذا لا يعد بشرا بل الجمع
على عيانه ومحد شراب الحر مبلغم من هذا ان لا يثبت الحد بطريق الدلالة الا اذا كان في المساوي
من كل وجه دون الاهلي بل ذلك قد يكون له واجزا قوي وقد لا الا بعد عقاب الاخره وايضا
تخرج ما عن الصحاح فروي البهقي في شعب اليمان من طريق ابن ابي الدنيا ثنا عبد الله بن محمد
عبد العزيز بن ابي حازم عن داود بن بكر عن محمد بن المنكدر ان خالد بن الوليد كتب الى ابي بكر انه
وجد رجلا في بعض نواحي العرب سلك كاتلج المرأة فجمع ابو بكر الصحابه فسالهم كان من اشداهم في
ذلك فولا على رضي الله عنه قال هذا ذنب لم يعصم به الا امة واحدة صنع الله لها ما علمتم ترى ان يحرمه
بالمناز فاجتمع رأي الصحابه على ذلك قال ورواه الواقدي في كتاب الردة في اخره في سبيلهم وروي
ان ابي شيبه في مصنفه حدثنا عثمان بن مفر عن سعيد بن يزيد عن ابي شوزه قال سئل ابن عباس ما
حد اللواط قال ينظر اعلى منا في القرية فيرمي منه منكماسا نبيح بالمخوذة ورواه البهقي ايضا طريق
نابا الدنيا وكان ماخذ هذا ان قوم لوط اهلكوا بذلك حيث حملت قراهم ونكت بهم ولاشك في

اتباع الهدم هم وهم نازلون وذكر شيا يخاف عن ابن الزبير محبان في انتم المواضع حي عونا شيا
واما استدلالهم بتسميتها فاحشه في قوله تعالى انا تون الفاحشه ما سبقكم لها من احد من العالمين
ودفع بان الفاحشه لا تخص لغة الرزق قال تعالى ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن وقول
المصنفه الا انه لعز لما ينال اي من انه منكر ليس فيه شي مقدور **قوله** ومن وطئ بهيمة فلا احد عليه
وكذا اذا ربي بميته لانه للزجر وانما يحتاج الى الزجر فيما طريق وجوده منفتح ما لك وهذا ليس
كذلك لانه لا ترعب فيه العقلا ولا السفها وان اتفق لبعضهم ذلك لعلية السبق فلا يفتقر الى الزجر لحر
الطبع عنه **قوله** ولهذا لا يحب ستوه في البهيمه الا انه يعز لما ينال منكر ليس فيه تقدير شرعي فبهم
العزير والذي روي انه ندح البهيمه ويحرق فذلك لقطع امتداد الحديث به كما رويت بيتا في
به وليس بواجب واذا داحت وهي مما لا توكل ضمن فمتها ان كان ما لكها غيره لا فادحت لاجله وان
كانت مما توكل اكلت ومن عند ابي يوسف لا توكل والمراد بالمروي ما روي اصحاب السنن الاربعه عن
عكرمة عن ابن عباس عته عليه السلام من اني بهيمة فامتلوه واقتلوها ذلك ما شان البهيمه قال
ما اراه قال ذلك الا انه كره ان توكل لحمها او ينتفع بها وقد عمل بها ما عمل ولعل قول ابن عباس هذا هو
المسك لابي يوسف في عدم اكلها الا ان المعنى الذي عينه الاصحاب من قطع التغيير من اقرب الى النفس
رواه ابن ماجه عن ابراهيم بن اسماعيل عن داود بن الحصين عن عكرمة والبايون عن عمرو بن ابي عمرو
وقد مر الخلام على عمرو وهذا اما ابراهيم بن اسماعيل بن ابي حبيب فقال احمد ثقة وقال البخاري منكر
الحديث وضعفه غير واحد من الحفاظ وصنف ابو داود هذا الحديث بطريق اخر وهو انه روي عن
عاصم بن ابي الجود عن ابي رزين عن ابن عباس موقوفا عليه ليس على الذي ياتي البهيمه حد وهو الذي
روي عنه الرفع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتلها وتاويله المذكور انفا ومحال ان يروي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم القتل ثم يخالفه وكذا اخرجه الترمذي والنسائي وقال الترمذي هذا
اصح من الاول ولقطه من اني بهيمه فلا شئ عليه واخرج الحاكم حديث عمرو بن ابي عمرو بن زياده
صحيح الا شاذ **قوله** ومن ربي في دار الحرب او في دار البغي ثم خرج اليها فاقرعها القاضي به لا مقام
عليه الحد وعندنا شاي وما لا رجم الله حد لانه الزم باسلامه احكام الاسلام فيما كان مقامه قلنا
سلما انه ملتزم الاحكام لكن الحد ليس يجب عليه حتى يكون ملتزما بالقرآن احكام الاسلام بل انها ضمن
الزامه تسليم نفسه اذا وجب عليه الحد عند القاضي فقتلها فقامته عليه وليس الخلام في هذا بل في نفس
وجوب الحد وانما يجب على الامام عند ثبوته عند هذا الدليل في غير محل الزنا فالوجه ان يقال
وجب على الامام الاقامة على الرأى مطلقا انما كان رنا وحمد نقول امتنع بالضر وهو قوله
عليه السلام لا مقام الحد في دار الحرب ولان الوجوب مشروط بالقدرة ولا قدره للامام عليه حال كونه

يعتقد حله وحدا للحدف بحسب اتفاقا ان فيه حق العبد واختلوا في حد الرقي والرقه عندا في ب
 وعند هاما وجهه الى يوسف ان المشا من الزم احكاما مودة بقامه في دارنا في المعاملات والمسا
 كما ان الذي التزمها مده عمره ولهذا يجد للحدف وتقل فصا مئا ومنع من الربا وشرا العبد المسلم
 والمصحف ويجبر على بيعها بخلاف حد الترتب لانه معتقد ابا حننه ووجهه الى خبيعه ومحمد انه لما لم
 يدخل للقرار بل الحاجة بقصها ويرجع وعليها ان يمكنه من الرجوع بشرطه لم يكن بالاشتيان ملتزما
 جميع احكامنا في المعاملات بل ما يرجع منها الى تحصيل مقصده وهو حقوق العباد غير انه لا بد من اعتبار
 ملتزما الانصاف وكف الا اذا قد التزمنا له بامانه مثل ذلك والعصا من وحدا للحدف من حقوقهم
 ولزنا ما اما حد الرقي فالحاصل حوايه سبحانه وكذا المقلب في الرقة حقه ولم يلتزمه وصاحبه تعالى
 منعنا من اشتباهاه عند اعطائنا له بخلاف المنع من شرا العبد المسلم والمصحف والاجاب على بيعها
 فانه من حقوق العباد لان في استخدامه قهرا اذ لا للمسلم وكذلك في استحقاقه بالمصحف والربا يثنى
 من كل عهدهم ولحمد ربه الله وهو الفرق بين المسلم او الذي اذا رقي بمننا منه حيث يجب الحد عنه
 على الفاعل دينر الحلة او الذميه اذ امنت من لا يجب الحد عنه عليهما ان الاصل في الرنا فعل
 الرجل والمرأة مع لكونها محلا على ما سندها واما في حق الاصل بوجبا متناعه في البيع بخلاف
 امتناعه في المنع لا وجب امتناعه في حق الاصل اي دليله اذ اربى البالغ العاقل بصبيه او محبونه
 يجب هو دونها وفي تمكن المالقة الصبي المحنون لا تحدد ويمكنها انما يجب الحد عليها اذا مكنت من فعل
 موجب له وفعل الحد في ليس موجبا له فلا يكون يمكنها موجبا عليها ولا في خبيعه ان فعل المشتار رنا
 لكونه مخاطبا بالحرمان كحرمة الكفر والزنا في حق احكام الدنيا على ما هو المختار بخلاف قول العراقيين
 الا انه امتنع حده لان قائمه بالولاية فتدفعه عنه باعطا الايمان الا فيما التزمه من جهو والعباد
 فقد مكنت من فعل هو رنا لا تصور فيه وهو الموجب للحد عليها وصار كما لو مكنت مسلما لهرزب عذبي
 لان المانع خصية وتبعيتها في الفعل لا في حكمه بخلاف يمكنها صبيبا او محنونا لانها لما لم تخاطب لم يكن
 فعلها رنا فلم تكن من الرني وتطيره ما لم رني مكره بباطوا وعه حد المطاوعه عندا في حقيقه وقالت
 الامية الثلاثة وعند محمد **احد قول** واذا رقي الصبي والمجنون بامر او طوا وعته فلا حد عليه ولا عليها
 وقال زفر والثاني يجب الحد عليها وهو اي قول زفر والثاني روي عنه عن ابي يوسف وهو قوله ما لك
 واحد وان رقي صحيح اي ما قل بالغ محنونه او صغيره بجامع مثلها حد الرجل خاصه وهذا بالاجماع
 ولما ان العذر من جانبها لا وجب سقوط الحد من جانبها فكذا العذر من جانبها لا وجب سقوطه من
 جانبها وهذا لان كلاهما مواخر بفعله وقد فعلت ما هي به زانية لان حقيقه رنا ما اقتضاها
 باله وقد وجد الاتري انه سبحانه وتعالى بماها زانية وهو ليس لا بذلك وبدل على انها زانية

والولاية

حقيقة

حقيقه كونهما حد فادفها فلو لم يتصور زناها لم يجد فادفها كالمجنون ولنا ان فعل الرنا انما
 يحقق منه لان اهل اللغة اخذوا حشر تعريفة وطى الرجل مكانه خارجا وانما هي محل ولهذا يصي
 هو واطبا وزانيا وهي موطوءة ومرنيا لها الا انها سميت زانية مجاز تسمية للمقول باسم الفاعل كعينة
 راضيه وعاء واقفا اي مرضيه وموقوف لكونها سبيبه لزني الراني بالمكن فتعلق الحد حمله في
 حقها بالمكن من فعل هو زنا والزنا فعل من هو مهي عنه اثم به وفعل الصبي ليس كذلك فلا يناف
 به الحد وعلي هذا لو قلنا انها بالمكن زانية حقيقه لغه لا يضرنا لانها انما تسمى زانية حقيقه
 بالمكن مما هو رني وهو منتف من الصبي والمجنون فان قيل كيف يتصور ان يطلق عليها رانية
 حقيقه مع انه لا شك انه يطلق عليها من رني حقيقه فيلزم كون اطلاق اسم الفاعل والمقول
 بالنسبة الى فعل واحد كتحصر واحد حقيقه وهو باطل فالجواب بانه انما يطلق لو كان من جهة واحدة
 وهو منتف فان تسميتها زانية باعتبار عكسها طابعه لغضا شهورها من فعل هو رني ومن رنية
 باعتبار كونها محلا للفعل الذي هو رني فلو منع وقيل بل ترتب الحد انما هو على عكسها من الوطي
 المعصي الى اشتباه النسب وتصبح الولد هو المعصي المحرم للزني سواء وقع زني او لا فالجواب ان
 تسميتها زانية حقيقه او مجازا كونه بالمكن من الرنا ان نسب من كونه لما ليس زني ولو لم يلزم
 جاز كونه لكل منهما فدار عكسها الصبي والمجنون من كونه موجبا للحد وكونه غير موجب فلا
 يكون موجبا لوجوب الدوا في مثله بذلك لكن لقي ان يقال كون الرنا في اللغة هو الفعل
 المحرم من هو مخاطب ممنوع بل ادخال الرجل قدر حقيقته قبل مشتبهه حالا او ماضيا بلا ملل
 وسبتهه وكونه بالفاعلا فلا لا اعتباره موجبا للحد شرعا فقد مكنت من فعل هو رني لغه وان لم يجب
 على فاعله حد والجواب ان هذا يوجب التفصيل بين يمكنها صبيبا فلا تحدد ومحنونا فتحد لان قوله
 وطى الرجل البالغ لكن لا قابل بالفضل والذي يغلب على الظن من قوة كلام اهل اللغة اهم لا
 يسمون فعل المجنون رني ولو احتمل ذلك والموضع موضع احتياط في الدرة لا في الاعجاب فلا
 يحد به والله اعلم وما ذكرناه نبدفع ما قيل لو كان عكس المرأة صبيبا او محنونا منع الحد عليها لا يستف
 رسول الله صلى الله عليه وسلم القامديه حين اقرت بالزني هل رني بكه محنون او صبي كما انه
 استفسر ما عزا فقال ايكه جنون حين كان جنونه سقط عنه الحد لانها لما قالت رنية فقد
 يمكن غير صبي ومجنون فلا معنى لاستفسارها عن ذلك بخلاف ما عرّفناه استراب امره على ما
 تقدم ولذا لم يبال القامديه ايكه جنون مع انها مثل ما عرّف في سقوط الحد عنها وانما رديته
 ان يجب العكس على الصبي والمجنون لان الوطي في غير الملك لا يخلو عن احدها انما العقر وهو مهر
 المثل والحد كما لو رني الصبي بصبيه او مكرهه يجب عليه المهر وهذا لا يجب احبب بالفرق وهو

ان الاعجاب عليه هنا لا فائدة فيه لاننا لو اوجبنا عليه الرجوع والى الصبي على المرأة لافها لمطاعه
صارت امره له بالزنى معها وقد لحق الصبي عزم بذلك الامر وصح الامر منها لو لايتها على
نفسها فلا تغيب الاعجاب بخلاف ما لو كانت مكرهه او صبيه لا يرجع والى الصبي على المرأة لعدم صحة
اسرها لعدم ولايتها والى المكرهه عدم الاموال فكان الاعجاب مفيدا واما اراد ان القاعدة
ان كل اسفي الحد عن الرجل اسفي عن المرأة وهي منقوضه بزنى المكره بالمطاعه والمساكن بالاسيه
والمسله فوره بنا على كون هذه قاعدة وهو ممنوع بل الحكم في كل موضع يقتضي الدليل فلا حاجة
الى الارادهم تحلفه **الدفع قول** ومن اكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه وكان ابو حنيفه اولا
بقول حد وهو قول زفر وبه قاله احد لان الزنى من الرجل لا يتصور الا بعد انتشار الاله وهذا
اي الطواعيه فانكره ما ينفيه قبل تحقق الفعل المكره عليه حيث كان حال فعله اياه غير
مكره فبطل اثر الاكراه السابق ووجب الحد بخلاف اكرهه المرأة على الزنى فانه بالتمكين ليس مع
التمكين دليل الطواعيه فلا حد اجا غا ثم رجع ابو حنيفه فقال لا حد للرجل المكره ايضا لان السبب في
الى الفعل قائم ظاهرا وهو قيام السيف ونحوه والانتشار يستلزم الطواعيه بل هو محتمل له اذ يكون
معه ويكون طبعه لغوه الفعليه وقد يكون لرجح تسفل الى الجرح حتى يوجد من التاميم ولا فائدة فلا
ترك اثر التمكين وهو الاكراه الى المحتمل وان اكرهه غير السلطان عند ابو حنيفه لعدم حكم الاكراه
من غيره فكان مختارا في الزنا وكذا عند زفر واحد لانه وان تحقق الاكراه من غير السلطان عند
لكن قال الانتشار دليل الطواعيه فلا حد وقال ابو يوسف محتمل لا حد لمحقق الاكراه من غير
السلطان والانتشار لا يلزم الطواعيه الى اخر ما ذكرناه انما قال المتأخر وهذا اختلاف عظيم
ورمان ففي من ابي حنيفه ليس لعبد السلطان من القوة ما لا يمكن دفعه بالسلطان وفي زفرها طهرت
العزه لكل متعلبه تنفي بقولها وعليه شئ صاحب الهدايه في الاكراه حيث قال والسلطان وغيره
سيان عند محقق القدرة على انتاج ما توعد به **قوله** ومن اقر اربع مرات هذه على الوجهين احدهما
ان يفرا الرجل في اربع محال لانه زنى بفلانه حتى كان اقراره موحيا للحد وقالت هي بل يزوح حتى اقر
اقرت هي كذلك بالزنى مع فلان وقال الرجل بل يزوح وحينها لم يجد واحد منهما في الصور بين لان دعوي
النتاح محتمل الصدق وقد برصد مدعي النتاح منهما يكون النتاح ثابتا فلا حد فقد بر كدبه
لا نتاح فصالح الحد فلا حد وعليه المهر في صورت دعواه النتاح ودعواه الزنى وان كانت المرأة في
صوره دعواه النتاح معترفه بان لامهر لها لدعواها الزنى لانه لما حكم الشرع بسقوط الحد عنها
مع ثبوت الوطى باعتبارهما وان اختلفا في جهته كانت مكرهه شرعا والوطى لا يحلوا عن عقراو
عقرا لم يزمها المهر وان ردتته الا ان يثبت منه واعلم ان وجوب المهر انما هو فيما اذا كانت لا مكره

بها

فيلان حد المقر فان حدتم الاخر النتاح لامهر لان الحد لا يتنقض بعد الاقامه ثامها ان يعز
اربعا كذلك انه زنى بفلانه وقالت فلانه ما زنى بي ولا اعرفه او اقرت هي بالزنا اربع مرات مع
فلان وقال فلان ما زنى بها ولا اعرفها لا حد المقر بالزنى عند ابي حنيفه وقال ابو يوسف ومحمد
والثاني واحد حد المقر لان الاقرار حجه في حق المقر وعدم ثبوت الزنى في حق غير المقر يورث
شبهة العدم في حق المقر كما لو كانت غايبه وسماها ولا يبي حنيفه رحمه الله ان الحد اسفي في حق المتكر
بل بل موجب للبي عنه فاو رث شبهة الانتفا في حق المقر لان الزنى فعل واحد يتم بهما فاذا تمكنت فيه
شبهة تعدت الى طرفيه وهذا لانه ما اقر بالزنى مطلقا انما اقر بالزنى بفلانه وقد ردت الشرع
عن فلانه وهو عين ما اقر به فيندرج عنه ضرورة بخلاف ما لو اطلق فقال زنى فانه وان احتمل
كذبه لكن لا موجب شرعي بدفعه بخلاف ما لو كانت غايبه لان الزنى لم يتحقق في حقها بل بل
البي وهو الانتكار حتى لو حضرت وامرت اربعا حدث فظهر ان العيبه ليست معتبره بل الاعتبار
لانتكار وعدم معرفته فاذا اكرت ثبتت شبهة بدريها الحد عنه واذا لم يعلم انتكارها فلا شبهة
فيحد فان قيل سفي ان لا حد الحد على الرجل في هذه الصور عند ما في صور دعوي النتاح لان
الحد لا سقط بانكار وصف الفعل وهو الزنى كما في المسله السابقه بدعوي النتاح فانكار اصل الفعل
اوي قلنا خشا تلك المسله لو حوب الحد على الرجل بحيث سهل من سعد فانه روي ان رجلا اقر بالزنى
بامرأه فاكترت محده رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود وفي شرح الطحاوي ولو لم تدع المرأة
النتاح واكرت وادعت على الرجل حد القذف يجد حد القذف ولا يجد حد الزنا **قوله** ومن زنى
بخارجة فقتلها اي بفعل الزنى فانه حد وعليه تمتها وانما قيد بالخارجة لمكون صور الخلاف فانه لو
زنى بخبره فقتلها يجد انفا قا وحب عليه اديه وقوله وعزاي يوسف انه لا حد ذكره لقطع عن لفيد
انه ليس ظاهرا المذهب عنه فان محرم لم يذكر فيها خلافه في الجامع الصغير وعادته اذا كان خلافه
ثابتا ذكره وكذا الحاكم الشهيد لم يذكر في الكافي خلافا وانما نقل الفقيه ابو الليث خلافه فقال
ذكر ابو يوسف في الامالي ان هذا قول ابي حنيفه خاصة وفي قوله اي يوسف لا حد عليه وحين
نقل قوله خاصة ذكره في المنظومه في باب قوله اي يوسف على خلاف قوله اي حنيفه ولا قوله
لمحمد وقيل الاشبه كون قوله محمد مثل قوله اي حنيفه وبه قال الثاني واحد لانه لو كان لا قوله
بان توقف لذكره وانما قال ابو يوسف هذا قوله اي حنيفه خاصة لان محمد كان في عداد تلامذته
فلم يعتبر ما قاله قوله لا ينقله هو وعلى كون الخلاف هكذا شئ المصنف حيث قال ولما انه صان قتل
وجه قوله اي يوسف انه لا حد لان فقره ضمان القيمه على الراي سبب قتله سبب الملك لانه واذا اهلكها
قبل اقامه الحد سقط الحد كما لو ملك المارق المردوق قبل القطع حيث سقط خلاف الحره لافها

لا يملك بالعتقان وعليه هذا قال فيما لو ربي لها ثم قتلها او ملكها بالعتقان ربي بجارية جنت
عليه قد دعت اليه بالحياة او بالثرا او النكاح انه لا يجد في ذلك كله وعندنا في حقيقته يجد في الظ
فقال ابو يوسف ما دفع ثبته الملك مستندا وكذا اذا ملكها بالثرا او النكاح لان اعتراض سبب الملك
فبل اقامه الحد سقط الحد على ما ذكرنا ولا يحنيفه انه ربي وجنا فيوجد بموجب كل من الفعلين
ولا منافاه يجمع بين الحد والعتقان وكون العتق منع الحد لا يستلزامه الملك ممنوع لان هذا
ضمان دم حقي وجب في ثلاث شين على العاقلة ولا يحب بالغه ما لمعت وهو لا بموجب ملكا لان
يحل الملك المال والدم ليس بما لثم بل قال ما حاصله انه لو فرض ان العتق بموجب الملك كان
يوجب في العين القايمة لانه ثبت بطريق الاستناد والاستناد انما يظهر في القايمة دون القايمة
ومنافع البضع التي استوفيت وليس محلها وهو العين قائما لثبته به شبهه قيام المنافع وثبت شبهه
ملكها فلم يظهر الملك فيها ولا يثبت فلم يكن كالسروق ولم يقد الملك المسبب على العتق ملك الملك المنافع
يسقط الحد بخلاف السرقة فان شرط اقامة حد السرقة المحصومة وبالجهة انقطع بخلاف حد الزنا
فيطلب القياس والحد المقرر ان ان التائب لهذا العتق شبهه ملكه المنافع لان التائب
شبهه ملكا العين لا حقيقة وحققت ثبته شبهه ملكا المنافع فاذا كان التائب شبهه ملكا العين فهو
شبهه ملكا المنافع وشبهه التائب غير معتبر وحاصل المقرر ان ابو يوسف اثبت ملكا المنافع
المستوفاه ونحن نقيناها وليس احد ثبت بالعتق حقيقة ملك المنافع وعلى الوجه الذي قررناه بغير
تأمل يظهر ما في تقرير المصنف للبرك من التماثل وبالوجه الذي قررناه بنص حرجي اقبال قوله
خلاف ما اذا ربي لها فاذهب عنها حيث يحب عليه فميتها وسقط به الحد لان الملك ثبت في الحث
العتق وهو عين فاورث شبهه اي في ملك المنافع ثبته فميتها عنها الحد اما هنا فالعين فائتة بالحد
فلا يملك بعد الموت ولا يقال هذا الملك بطريق الاستناد فلا يبره انتفا المملوك لانا نقول المستند
ثبت او لا ثم يستند فاستدعي ثبوت المحل حال الاوليه وهو منتف ومثرت ان التائب في المنافع شبهه
المنهه على ما ذكرنا فان قيل معي ان لا يحب الحد لو تم ملك المعتول لان بعض القيمة لا بد ان يعبر
بازاء منافع البضع التي يحب الحد لا حبها لا يحب ولا يحب ضمانا بازاء مضمون واحد
احيب بانه لما لم يوضع الفعل للقتل فان اوله لجراجه اندملت ثم حدث العتق فكان العتق كله بازاء
وفي القوايد يظهر له عصبها ثم ربي لها ثم ميتها فلا حد عليه عندهم جميعا خلافا للتاخي
اما لو ربي لها ثم عصبها ومن ميتها لم سقط الحد في جامع قاضي خان لو ربي حرة ثم نكحها لا يسقط
الحد بالافتقار **قوله** وكل شئ فعله الامام الذي ليس فوقه امام مما يجب به الحد كالزنى والسرقة
والعتق والسرقة لا يواخذ به الا القصاص والماله فانه اذا قتل انسانا او المقتل ماله انسان يواخذ

به لان الحد حقه الله تعالى وهو المكلف باقامته وتعدرا فاقامته على نفسه لان اقامته بطريق الجزا
والنكال ولا يفعل احد ذلك بنفسه ولا ولاية لاحد عليه يستوفيه وقايد الاحباب الاستيفاء
فاذا تعد لم يجب بخلاف حقوق العباد كالقصاص وضمان المتلفات لان حواشيفها لم يرد
الحق فيكون الامام فيه كغيره وان احتاج الى المنفعة فالمملوك ينفعه فيقدر لهم على الاستيفاء فكان
الوجوب مفيدا والمخيب في حد القدر حواشيفه فكان كبقية الحدود وهذا يعلم انه يجوز استيفاء
القصاص بغيره ونقض القاصي والقضاء للمكسر لو لم يستيفاه والا انه شرط واورد عليه بالملاح
من ان يولي غيره الحكم فيه بما ثبت عنده كما في الاموال غير انه اذا صحت هذه الاستنباه فوجب عليه
حق العتق استوفاه العتق او حق الله استوفاه ذلك التائب وقبل لا يخلص الا ان ادعي ان قوله تعالى الرأيه
والرأي فاحلوا كل واحد منهما نفهم ان الخطاب فيه بالحد الامام ان يحد غيره والله اعلم وقد يقال
ان زيدا اعجاب الاستنباه والله تعالى اعلم **باب الشهاده على الزنا والرجوع** **قوله** قد مر ان الحد ثبت بالبينه
والاقرار وقد مر كيفية الثبوت بالاقرار وان وجوده ثبت فيه بالبينه بالنسبة الى ما ثبت بالاقرار ان
نادر لصيق شروطه المفضي لاعدائه وهو ان يراى ذكر الرجل في فرجها كالميل في المكحلة وانما ثبت
قطر الذي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم واي بكر وعمر وعثمان وعلي بالبينه فانهم ظهروا بحد والاباؤا
تقدم ما كثر وجوده وما كان الثبوت به عنده عليه السلام وعند الصحابة **قوله** واذا شهد الشهود
بحد متقدم لم ينعهم عن اقامته بعدهم عن الامام لم يقبل شهادتهم الا في حد القذف خاصة فقوله متقدم
استاده في الحقيقة الى ضمير السبب اي متقدم سببه وهو الذي شلا وهو المشهور به وقوله شهد واحد
شاهد فانهم انما يشهدون بسبب الحد والنفاد منصفه له في الحقيقة وقوله لم ينعهم الى اخره في محل آخر
لما خصه للتكره وفي حد والفاعل بعد مر ولا شك انه لا ينعين البعد عذرا بل يجب ان يكون كل من يجوز
او خوف طريق ولو في بعد يومين ونحوه من الاعذار التي يظهرها مانعة من المسارعة ثم ذكر عباد
الجامع الصغير لا شأنا لها على زيادات مفيدة وهي قوله واذا شهد عليه الشهود بسرقة او شرب خمر
او زنى بعد حين لم يواخذ به وضمن السرقة ثم قال فان امره بعد حين بذلك اخذ به الا الشرب فانه لا
يواخذ بذلك في قول ابي حنيفة واي يوسف وقال محمد يواخذ به كما يواخذ بالسرقة والزنى ولا يحج ما
عليه من الزنا قال المصنف وغيره الاصل ان الحدود والحالصة حقا لله تعالى فيطلب بالنفاذ
خلافا للتاخي وفي العبارة شاهد شهو رفاق الذي يطلب بالنفاذ والشهادة باسبابها ثم لا يحب الحد
على الامام من الاصل لعدم الموجب والحاصل ان في الشهادة بالحدود القذمية والافرازها الرعية
مذاهب الاول رد الشهادة بها وقبول الافراز بما سوي الشرب وهو قوله ابي حنيفة الثاني رد
وقبول الافراز حتى بالشرب القذير كالزنى والسرقة وهو قوله محمد بن الحسن الثالث من لم يواخذ

فول الثاني وما لك واحد الرابع ردها نقل ان ابي ايلي لم يقل احد بقلب قول محمد واستدل الثاني
والاخرين بالخاف بالافرازات انما جثمان شرعيان ثبت بكل منهما الحد فكما لا يبطل الاقرار بالقبول
كذا الشهادة وحقوق العباد ولنا وهو الفرق ان الشهادة بعد النفاذ وشهادة منتهر وشهادة المتهم
مردودة اما البري فلقوله عليه السلام لا يقبل شهادته خصم ولا ظنين اي منتهر وذكر محمد بن عمر
منه في الاصل انه قال ايما يهود شهيد واعلي حد لم يشهدوا عند حضرته فانما شهدوا اعلي من ذلك
شهادته لهم واما الصوري فلان الشاهد بسبب الحد ما هو باحد امرين المستر احتسابا لقوله صلى الله عليه
وسلم من ستر علي سلم ستره الله في الدنيا والاخرة مع ما قدمنا من الحديث في ذلك او الشهادة به احتسابا
لمعضد اخلا العالم عن الفساد للارتداد بالحد فاحد الامرين واجب مخير علي الفور كفساد الكفار بان
كلا من السوء اخلا العالم عن الفساد لا يتصور فيه طلبه علي التراخي فاذا شهد بعد النفاذ لزمه الحكم
عليه باحد الامرين اما الفسق واما فقه العداوة لانه ان حمل علي انه من الاصل احراز الاداء او عدم المستر
ثم احزه لزم الاول او علي انه اختار المستر ثم شهد لزم الثاني وذلك انه سقط عنه الواجب باختيار احدهما
فانصرافه بعد ذلك الي الشهادة موضع ظن انه حركه حدوث عداوة بخلاف الاقرار بالزنا والسرقة لا يحتو
فيه احدا الامرين من الفسق وهو ظاهر ولا التهمة اذ الانسان لا يعادي نفسه فلا يبطل بالنفاذ اذ
لم يوجب تحقق التهمة بخلاف حقوق العباد لان الدعوي شرط فيها ماخير الشاهد لتأخير الدعوي لا يلزم
فيه فسق ولا تهمة وفي الفرق حق العبد فتوقف علي الدعوي كغيره فلم يبطل بالنفاذ فان قيل لو
كان استراط الدعوي ما نفا من الرد بالنفاذ لزم في السرقة ان لا ترد الشهادة لما عند النفاذ لا شرط
الدعوي فيها لتأخير رد احاب او لا بما حاصله ان السرقة فيها امران الحد والمال فيما يرجع الي الحد لا بشرط
مع الدعوي لانه خالف حق الله تعالى وباعتبار المال بشرط والشهادة بالسرقة لا تخلص لاحد هائل لا ينفك
عن الامرين فاشترطت الدعوي للزوم للمال لا للزوم للحد وكذا ثبتت المالة بعد النفاذ لانه لا يبطل
ولا تقطعه لان الحد يبطل به ويدل علي تحقوق الامرين فيهما انه اذا شهد واجبا علي انسان والدعي غائب
وهو صاحب المال يحبس المشهود عليه حتى يحضر المدعي لما فيه من حوائج الله تعالى وفي القذف لا يحبس
المشهود عليه حتى يحضر المدعي كما في حقوق العباد الخائصة وانما لا يقطع قبل حضوره لاحتمال ان يكون
سرق ملكه الذي كان عنده او ملكه اياه فلا بد من نفي الشهادة بالسرقة الشهادة بملكه المسروق منه والشهادة
بملكه لان يتوقف قبولها علي حضور المشهود له بالملك ودعواه فاذا اخر رد دناه في حق الحد لا المال
بل الرضا والمالب خلاف ما اذا قالت ربيته بفلانة او قتلته وهي غايبه لا يدري جوابا بعد ولا
يتأني بالحد لان التايب هناك شبهة التهمة ولا يعارض السرقة لا يثبت اصلا الا بثبوت المال ولا
ثبت المال بالشهادة الا بالدعوي وانما يحبس للتهمة كما تقدم وان التايب في غيبة المسروق منه شبهة

المر

عن الماينة احتمال ان يقول هو ملكه وقوله هو ملكه ليس بشبهة بل حقيقة المبرر بخلاف دعواها الناح
مثلا لو حضرت لانه نفس الشبهة فاحتماله شبهة الشبهة والله اعلم واجاب ثانيا بان بطلان الشهادة بالنفاذ
لما كان للتهمة في حق الله سبحانه فاقبم النفاذ في حقوق الله مقامها فلا ينظر بعد ذلك الي وجود التهمة
كما لو خصه لما كانت للتشقة وهي غير منضبطة اذ بر علي السفر فلم يلاحظ بعد ذلك وجودها ولا عدتها
مرد بالنفاذ ولا تخفى ان رد الشهادة بالنفاذ ليس الا للتهمة وبحل التهمة ظاهر يدركه كل احد
فلا يحتاج الي اناطته بمجرد كونه حقا لله تعالى ولا يصح تشبيهه بالمشقة مع السفر لان المشقة امر غير
منضبط فلا يمكن الاناطه به فسيطع بما هو منضبط فالحد ولما حاجة الانضباط ولا حاجة فيما عداه فان
قلت فظاهر انما التهمة مع رد الشهادة في حق الحد فيما لو علم المدعي بالسرقة فلم يدع الا بعد حين فشهدوا
فانه لا تهمه بتأخيرهم ومع هذا لا يقطع بل يضمن المال فالجواب ان ما كان فيه تهمه فالرد ببيان التهمة والم
كن قاي المدعي علي ما قال قاضي خان انما لا تقبل في السرقة بعد النفاذ لانه لا تهمه في الشهود لان الدعوي
شرط القبول بل للحد في الدعوي فان صاحب المال كان مخيرا في الاندائها اذا اخر فقد اخذوا السر
فلم يبق له حق دعوي السرقة والحد بل بقي له حق دعوي المال فقط فيقضي بالمال دون القطع كما لو شهد
رجل وامرئان علي السرقة فيقضي بالمال دون القطع انتهى فيجعل هذا الاعتبار فيها اذا كان تأخير الشهود
الشهادة لتأخير الدعوي بعد علم صاحب المال بالسرقة اما لو اخر دالا لتأخير المسروق منه الدعوي
بعد علمه وعلمه بعلمه باعلامه او بغيره ثم شهدوا فالوجه الاخير وهو قوله ولان السرقة تقام علي الاستقرار
علي غيرة من المالك يجب علي الشاهد اعلامه وبالكتمان بصير فاسقا انما بعضي ان ترد في حوال المال انصبا
للفسق لكن ما ذكر من انهم اذا شهدوا بعد النفاذ تثبت التهمة المانعة عن قبول الشهادة فلا يقبل
في حق الحد لكن الماروق بضمن السرقة لان وجوب المال لا يبطل بالنفاذ باطلاقة يقتضي فيما اذا لم يكن
التأخير لعدم تأخير الدعوي بعد علمه فهو مشكل علي الوجه المذكور **وقوله** ثم النفاذ كما منع قبول
الشهادة في الايدى يمنع الاقامة بعد القضاء عندنا خلافا لفرق حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد
ثم اخذ بعد ما نفاذ الزمان لا تقام عليه وقوله زفر قوله لا يمتد له لان التأخير بعد هربه قد
زال العذر ولنا ان الامضاء اي الاستيفان من القضاء يحقوف الله تعالى بخلاف حقوق غيره وهذا لان
الثابت في نفس الامر احتياجه تعالى الحاكم في استيفاء حقه اذا ثبت عنده بلا شبهة فكان الاستيفان حقه
القضاء وهو هنا اذا لم يخج الي الملقط بلغظ القضاء حتى جازله الاستيفان غير تلغظه بخلافه في
حقوق غيره تعالى قاله فيها لا اعلام من له الحق بحقيقة حقه وممكنه من استيفائه والله سبحانه يستغن عنها
فانما هو في حقوق الله تعالى استيفاءها واذا كان كذلك كان قيام الشهادة شرطا حال الاستيفاء كما هو شرط
حالة القضاء بخلاف غيره اجابوا بالنفاذ لم يبق الشهادة فلا يصح هذا القضاء الذي هو الاستيفاء فاستغني

وهذا رد الحلف في المحلف فان كان قيام الشهادة وقت القضاء شرطا صحيحا لكن الظاهر في معنى قيامها
فعدمهم بالبطر اما سببها من الرجوع في قايمة حتى لو شهدوا ثم غابوا او ماتوا اجاز الحكم شهادتهم
وعندنا قيامها بقايتهم على الاهلية والخصومة ثم قد يقال لو سلم ترجح هذا لكن التقادير انما يبتل في
ابتداء الادلة المهمة وقد وجدت الشهادة بلا تقادم ووثقت صحة موجهة فانفاق تقادم السبب
بلا توان منهما لا يبتل الا ان صححنا ولو قلنا ان رد ما انيط بالتقادم فلم ينفذ في القيمة بعد ذلك
بحسب كونه انيط بتقادم عن توان من الشاهدات والافهموع ونذكر فيما يلي هذه القولة فيه زيادة
ان شاء الله تعالى **قول** واختلفوا في حد التقادم واشار محمد في الجامع الصغير الى انه ستة اشهر حيث
قاله شهيد واحد حين وقد جعلوه عند عدم التهمة ستة اشهر على ما تقدم في الايمان اذا حلف لا يحل
حيثما وابو حنيفة لم يقدروه قاله ابو يوسف جهدا بالي حنيفة ان يقدروه لنا لم يفعل ونوضه الى رأي
القاضي في كل عصر فابراه بعد مجانبه الهوي فتربطا تقادم وما لا يعد فتربطا غير تقادم واما
الشهود والناس يختلفون في ذلك العرف فانما يوقف عليه بنظر نظري في كل واقعة فيها تأخير نصيب
بالرأي بعده وعن محمد انه قد روي بشروط ما دونه عاجل على ما في مثله الحلف لمقتضى جفة عاجلا
فقضاه فيما دون الشهر لا خمسة وبعد خمسة وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح وما
خذ هذه الرواية مما في المجلد قاله ابو حنيفة لو قال القاضي الشهود متى ربي فقالوا امتداف من شهر
افهم الحد وان قالوا اشهر او اكثر دري عنه قال ابو العباس المناط في قدره على هذه الرواية شهر
وهو قول ابو يوسف ومحمد وهذا اعني كون الشهر فصاعدا يمنع قبولها اذا لم يكن بينهم وبين القاضي
سيرة شهر اما اذا كان قبل شهاده ثم بعد الشهر لان المانع بعدهم عن الامار فلا يحقق التهمة فقد
تطرق في هذا التقادم الى محقق التهمة فيه وعدمه وهو مخالف ما ذكره من قريب انه بعد ما انيط بالتقادم
لم يراعي وجود التهمة في كل فرد الا ان يقال اذا كان المانع البعد او المرض ونحوه من الموانع المحسية
والمعنوية حتى تقادم لم يكن ذلك التقادم المناط به بل هو ما لم يكن معه هذه الموانع من الشهادة وبحاج
بان هذا الرجوع في المعنى الى اعتبار التقادم المناط به ما لم يمتد احد الامر من منقضى التهمة ثم هذا
التقادم المقدر شهرين لا ينافي في غير شرب الخمر اما فيه فكله لا عند محمد رحمه الله وعندهما بعد ورواه
الراعي فلو شهدوا عليه بالشراب بعد ما لم يضل عندهما وساق في هذه ان شاء الله تعالى **قول** واذا شهد
على رجل انه ربي فقلناه وهي عايه فانه يحدا جمع الائمة الاربعه عليه وكذا لو اقر بالربى فعايه بعد
اجماعهم لحدته ما عرفت انه اقر بعايه على ما عرفت من ذلك ما روجه عليه السلام ونقل ابو الليث عن ابي
حنيفة انه كان يقول او لا يجد حتى يحضر المرأة لا احتمال ان يحضر من عي ما يسطر الحد من ساج مثلا ونحو
يرجع الى قول الكوفي سطره وجه بطلان القول الاول وان شهدوا انه سرق من فلان وهو عايب

الشيخ

لم يقطع والفرق ان بالعبية تنعدم الدعوى والدعوى شرط في السرقه للعلل بالبينه لان الشهادة
بالسرقه تنقص الشهادة بملك المسروق للمروق منه والشهادة للمرتبة لا تقبل بالدعوى
ليست شرطا لثبوت الزنا عند القاضي وطول بالفرق بين القضاء اذا كان بين شريكين واحدا
ما ييب ليس للمحاضر استيفاءه لجواز ان يحضر فيقر بالعفو ومن الشهادة ربي الغايه فان التائب في كل
منها شبهة الشبهة احب بالمنع بل التائب في صورة القضاء من نفس الشبهة وهي احتمال العفو فان العفو
ليس شبهة بل حقيقته المستقط فاحتماله هو الشبهة وانما يكون شبهة الشبهة لو كان العفو نفسه شبهة
مكون احتمال شبهة الشبهة بخلاف الغايه فان نفس دعواها النكاح مثلا شبهة فاحتمال دعواها ذلك
شبهة الشبهة واعتبارها باطل ولا اداي الى ثبوت كل حد فان ثبوتها بالبينه او الاقرار والاذني في
به احتمال ان يرجع عنه وكذا الشهود يحتمل ان يرجعوا فلو اعترفت شبهة الشبهة انتفى كل حد ووجه
انه شبهة الشبهة ان نفس رجوع المقر والمشهد بسببه لانه يحتمل كذبه في الرجوع فاحتمال الرجوع
الشبهة **قول** وان شهدوا انه ربي بامرأة لا يعرفونها لم يجد لان الظاهر انها امراته او امته ولو
قال المهود عليه المرأة التي ربيتموها معي ليست زوجتي ولا امتي لم يجد ايضا لان الشهادة وقعت
غير موجه للحد وهذا اللفظ منه ليس اقرا او جبا للحد فلا يجد واما ما قيل ولو كان اقرا
لا يقام الحد يقتضي انه لو قاله اربعا حد وليس كذلك وان اقرا نه ربي بامرأة لا يعرفها حد لانه لا
يشبهه عليه امراته فان قيل قد تشبه عليه بان لم يرف اليه فلنا الانسان كما لا يعرف على نفسه كاذبا لا يعرف
على نفسه حال الاشتباه قلنا اقرا له ربي كان فرع على انه لم يشبهه عليه بزوجته التي لم يرف وصار معنى
قولهم لم اعرفها اي باسمها ونسبها ولكن علمت انها اجنبية فكان هذا كالمقصود عليه بخلاف الشاهد
بحوزان يشهد على من يشبهه عليه فكان قوله لا يعرفها ليس موجبا للحد **قول** وان شهدا ان احدهما
انه شهد اربعة على رجل انه ربي فقلناه الا ان وحلين قالوا استكرهها واخرين قالوا طوعه فعند
ابي حنيفة يندوي الحد عنهما **قول** زفر والائمة الثلاثة وقال لا يجد الرجل خاصة ما تعاقبوا في الشهود
الاربعة على الموجب للحد عليه كذا في بعض النسخ وهو الاحسن وفي غالبها لا تعاقبوا اي الفرقتين
وعليه قوله وتفردا حداه زيادة جنايه اي تفردا حداه الفرقتين زيادة جنايه منه هي الاكراه وهو
لا يوجب التخفيف عنه بخلاف جانبهما لان طواعيتهما شرط وجوب الحد عليهما ولم يثبت اذ قد اختلفوا
فيه وتعارضوا فعدم الوجوب عليهما بمعنى غير مشترك فلا يسقط عنه كما لو ربي بصغيرة شتهاة
او بمجنونة ولا يبي حنيفة انه اختلف المتهود عليه فدره في انها به على ظاهره فقال اختلف المتهود عليه
اشنان على تقديره وهو ما اذا كانت طايبة لان العقل اي اربى يكون مشترك بينهما وكل منهما ما
له فكان الشهود اعلبهما محب الحد ان وواحد على تقديره وهو ما اذا كانت مكروهة فان الرجل هو المفرد

ب

ب

ب

ب

بالفعل يجب حد واحد فكان المشهود عليه واحدا لان الاكراه يخرج المرأة من ان يكون فاعله للرئي
حكما ولهذا لا ياتر بالملكين مكرهة فاختلاف الفعل المشهود به او رث اختلاف المشهود عليه واختلاف
الفعل من اقوى الشبهة اسهي ولا يخفى ان المؤثر في اسقاطه عن الرجل ليس الا اختلاف الفعل المشهود
به فانه هو المصنف بذكره فلو كان يستلزم الشهادة على اسين او واحد لا يؤثر في الحكم لان حاصل ذلك
ان الرجل مشهود عليه بنصاب الشهادة على كل حال وهو الموجب لحده عند ما لا فائدة في حقيقته
في ايراد هذا الكلام بل الذي يفيد اختلاف الفعل المشهود به فاشتغاله برأيه فلا اثر له ولا
يفيد في المقصود فائدة بعيد وكونه على تقدير اخر مشهودا عليها معه والفرص ان ذلك التقدير هو
طواعيها غير ثابت فانما هو امر مقرر من فرضنا فائدة فيه اصلا ولا دخل لما راج لفظة عليه
عليه وعليه اقتصر في الثاني فقال وله ان المشهود به احلف وليس على احدهما اي على احد الوجهين
الذين بهما الاختلاف بنصاب الشهادة فلا يجب شي وهذا لان الرئي فعل واحد يقوم بهما وقد اختلف
في جانبهما يكون مختلفا في جانبه ضروري بمعنى ان الرئي بطايعه غير الزنا بمكرهة وشهادتهم يترى
دخل في الوجود والشاهدان زناه بطايعه بنفيان زناه بمكرهة والاحزان بنفيان زناه بطايعه
فلم يحق على خصوص الزنا المتحقق في الخارج شهادة اربعة وتول المصنف يقوم بهما لا يرد فامر
الفرص بعد فرض ان واحد بالتحص بل انه يحقق قيامه اي وجوده بهما **قوله** وان شاهد
الطواعيه لما اندر الحد عنها صار اقاد فبين لها بالرئي فصار احصين لها ولا يشهد له المحض فكان
مقتضا ان يحذف الحد فتن سقطت شهادة الاخرين بزناهما بمكرهة فان الرئي مكرها سقط الا
في حد الحد والاحصان في حد الحد والاحصان بنيت منها ده اثنتين فلما سقطت شهادتهما في
سقطت في حقه خا على اتحاد الفعل فصار على زناه شاهدان فلا يحد هذا الاعتدال في سقوط الحد
محتاج اليه عند ما على ما ذكر في جامع شمس الامية حيث قال لم يجب حد الحد في المشهود وعند اي حقيقته
لم يفرقوا على النسبة الى الزنا بل فظة الشهادة وذلك يخرج لتلاهم عن كونه قدفا كما في المسئلة التي
يلي هذه واما عند ما فلان شاهده الطواعيه صار اقاد فبين لها لكن شاهدهي الاكراه اسقطا الى
اخر ما ذكرنا **قوله** وان شهد اثنان اي شهد اربعة على رجل بالزنا اثنان منهم شهدا انه زني لها
بالكفره والاحزان يشهدا انه زني لها بالبصرة دري الحد عنهما جميعا لان المشهود به فعل الرئي وقد
اختلف باختلاف المكان لان الرئي بالكفره ليس هو الرئي بالبصرة ولم يتم على كل منهما نصاب الشهادة
وهو شهادة اربعة ولا حد المشهود للحد وفيه خلاف وفرضه محدون للحد وهو قول الثاني
لان العدد لما لم يتكامل على كل واحد اذ قد كان لو كانوا اثنان شهدوا به فانه محدون فلما تلاهم وقع
شهاده لوجود شرايطها من الاهلية ولغة الشهادة وتم العدد في حق المشهود عليه فان شهادته اتحاد

الزنا

في نسبه الرئي لامراه واحده وصيغة الشهادة ثابتة وبذلك حصل شبهة اتحاد الرئي المشهود
به فيدرى الحد عنهم والحاصل ان الرئي شبهة او جبت الدرة عن المشهود عليه وفي القدر
شبهة او جبت الدري عن المشهود قال قاضي خان وكلامنا اظهر لقوله تعالى والذين يرون
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم وقد وجد الاثنيان باربعة **قوله** وان اختلفوا في حد واحد
حد الرجل والمرأة ومعناه ان شهد كل اسين على الرئي وفي روايه وهذا اعني حد الرجل مع هذا
الاختلاف استحسان والقياس ان لا يجد اختلاف المكان حقيقته وبه يختلف الفعل المشهود به
منصبر كما لي قبلها من البلدان والدارين والقياس قول رفرو الثاني وما كوجه الاحتصان المهم
اتفقوا على فعل واحد حيث نسبه اليه واحد صغيرا اذا الكلام فيه خلاف الكثير وبعد ذلك بعضهم
رواياه واختلافهم فيها لا يوجب تعدد الفعل لان البيت اذا كان صغيرا والفعل وسطه فكل من كان
في جهة بطن انه اليه اقرب فيقول انه في الزاوية التي تليه خلاف الكثير فانه لا يحتمل هذا كالدراين
فكان اختلافهم صورة لا حقيقته او حقيقته والفعل واحد بان كان ابتدا الفعل في زاوية ثم صار الى اخرى
بغير كتمان الفعل واما ما قيل احلفوا امي لم يكلفوا انقله فليس بجيده لان ذلك ايضا قائم في المدين نعم انما
هم مكلفون بان يقولوا مثلا في دار الاسلام فالوجه ما امرنا عليه فان قيل هذا انما هو لقائه الحد
اختياط في الاقامة والواجب دونه احيب بان التوفيق شروع صيانة للمقتضا عن تعطيل فانه لو شهد
اربعة على رجل بالرئي بقلته قبلوا مع احتمال شهادة كل منهم على زنا لها في غير الوقت وقبولهم يبنى على
اعتبارتها وكل منهم على نفس الرئي الذي شهد به الاخر وان لم يصر عليه في شهادته فان قبل الاختلاف في
مضمون عليه وفي هذه سكت عنه احب بان التوفيق شروع في كل من الاختلاف المضمون والمكوث
ومن الاول اذا اختلفوا في الطول والقصر او في السن والهزال وفي الهايضا او حرا او عليها ثوب احمر
او اسود فقبل في كل ذلك وقد استقل على هذا مذهب اي حقيقته بما اذا شهدوا فاختلوا في الاكراه
والطواعيه فان هذا التوفيق ممكن بان يكون ابتدا الفعل كرها وانتهاه طواعيه قال في الثاني
مكن ان يجاب عنه بان ابتدا الفعل اذا كان عن اكراه لا يوجب الحد بل ينظر الى ابتدا الاحتصان بالنظر
الى الانهاج فلاحب بالشك وهذا بالنظر الى الرواين بحب فافترقا **قوله** ولو شهد اربعة
انه زني بامرأة عند طلوع الشمس بالخييل باليون والخال المجع بصغير حله كان بظاهر الكفره وقد
وقد يقال بحيلة باليا المفتوحة والحيم وهو بحيف لانه اسم قبيلة باليمن وشهد اربعة انه زني بها
عند طلوع الشمس يدبر هند فلاحد على احد منهم اما هند فللتيقن بكذب احد الفريقين غير عين
اذ الانسان لا ينصو ومنه الزنا في ساعة واحدة في مكان متباعدين فلا يجب حدها بالشك واما في
المشهود لليقين بعد فاحد الفريقين فلا حدون بالشك فلو كان المكانان متقاربين جازت شهادتهما

قوله وان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عيان او محدودون في قذف او احدى

لانه يصح كون الامر بين فیهما في ذلك الوقت لان طلوع الشمس يقال وقت ممتد امتداد عوفا
لانه يحصر ان ظهورهما من الافق ويحتمل تكرار الفعل وديره يندر بر بظاهر الكوفة وهند
النجان بن المنذر بن ما السما كانت ترهبة وبنيت هذا البرد اقامت به وخطبها المغيرة بن
شعبة ابان امارته على الكوفة فقالت والصلب ما في رعيه لجبال ولا كثره مال انما اراد ان يعجز
بنكاحي بقوله كنهت النجان بن المنذر والافاي رغبة لشيخ اعور في عجم زعميا قصد قضا
المغيرة وقال في ذلك ادركت ما منيت نفسي جاليا به درك يا ابنه النجان
فلقد ردت علي المغيرة ذهنة ان الملوكة ذكية الاذهان كانت بعد ذلك تدخل عليه
وسا لها يوما من حالها فقالت مينا تنوس الناس والامر امرنا اذ نحن فيهم سوقة تنقص
ذكر هذا ابن الجري في اماليه على القصيدة المنازلية للشريف الرضائي اولها
مازلت اطرف المنازل بالودي حتى نزلت منار النجان
ولقد رايت بدير هند من لا الما من الضرا والحدثات
مغض كسبح الموان تعبدت انصاره وخلاعر الاعوان
بالي المعامل اطرفت شرقا ته اطراف بخذيب القرينه عات
وذكرت شجبتها الرياط بحة من قبل يبع وما لها زمايت
وما ترد على المغيرة ذهنة نوع النوار بطيما الاذهان

والنوار من النسا التي تنفر عن الرية يقال نارت المرأة تورورا اذا نفرت من القبح **قوله**
وان شهد اربعة على امرأ بالزني وهي بكر بان نظرا لنسا اليها فقلن هي بكر وري الحد عنهما اي
عن المشهود عليهما بالزني وعنهم اي ويدروحد القذف عن المشهود وهو احد قولي الثاني واحد
وعند مالك تحدا المرأة والرجل اما الدر عنهما فليظهر ركذب الشهود اذ لا بكرة مع الزنا
وقوله النسا حجة فيما لا يطلع عليه الرجال فثبت بكارتها شهادتهم ومن ضرورته سقوط الحد
والوجه ان يقال ان لم نعارض شهادتهم شهادتهم بكارتها وهو لا يستلزم
عدم الزني لحوازان بقود العدة لعدم المبالغة في ازالتها فلا يعارض شهادته الذي ينبغي
ان لا يسقط الحد وان عارضت بان لا يتحقق عود العدة بحب ان تبطل شهادتهم لانها لا تقوى
قوة شهادتهم قلنا سواء انتهت معارضة او لا لا بد ان يورث شبهة بها يندري وكذا يسقط
يقولون هي ونقا او قرنا ونقيل في ذلك قوله امرأة واحدة واما عن الشهود فليعلم عددهم في
الشهادة على الزنا واما اشنع الحد شهادتهم لقولهم في سقوط الحد في اعيانهم والجماع
ان لم ينقطع كد لهم لحواز صدقهم ويكون العدة قد عادت لعدم المبالغة في ازالتها بالزنا او

قوله وان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عيان او محدودون في قذف او احدى

الزنا

قوله وان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عيان او محدودون في قذف او احدى
عبدا ومحدود في قذف بحد الشهود ولا يحيد المشهود عليه الاصل ان الشهود باعتبار العقل
والاداء انواع اهل للعقل والاداء على وجه المال وهو الحر البالغ العاقل العدل واهل لها على
وجه القصور كالغسان في نفسه اللدب ومقابل القسرين ليس اهل للعقل ولا لاداء وهم العبد
والصبيان والمجانين والكفار واهل للعقل لا الاداء والمحدودون في قذف والعيان فالاول علم
شهادته وثبت الحقوف لها والثاني حب التوقف فيها ليطهر صدقه او لافلا والثالث شهادته
له اصلاح حتى لا يعتبر بمالم يعتبر لاداء فلا يصح النكاح بحضورها وشهادتها والرابع يعتبر في هذا
نصح النكاح بحضور هذه العيان والقذف ولو شهدوا بعد ذلك لم يقبل اذ اعرف هذا في
المسئلة المذكورة عدم الحد للزني ظاهر لانه لا يثبت بشهادة هؤلاء ما يثبت مع الشهادت كالمال
فكيف ثبت بها ما لا يثبت معها من الحدود وهذا لان العيان والمحدودين ليسوا اهل لاداء العبد
ليس اهل للعقل ايضا فلم يثبت شهادتهم شبهة الزني لان الزنا يثبت بالاداء فصاروا قذف محدودون
بخلاف القذف اذا شهد اربعة منهم على الزني لا محدودون وان لم يقبلوا لانهم اهل لاداء مع تصور
حتى لو حكم شهادته القاسق بقذف عيانه ما يحل له ذلك فاحططنا في الحد فسقط عن المشهود عليه
لعدم الثبوت وعن الشهود لثبوت شبهة الثبوت وباتي فيه خلاف الثاني في ما على اصله ان العا
ليس من اهل الشهادة وكذا قال احمد في رواية عنه **قوله** وان نقص عدد الشهود عن اربعة
بان كانوا ثلاثة فاقبل حد واحد القذف يعني اذا طلب المشهود عليه بالزني ذلك لانه حقه قذف
علي طلبه وهذه اجماعه لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوه
ثمانين جلدة وحين شهد على المغيرة رخصا الله عنه ابو بكره ونافع وعلقمة وشبل بن معبد ولم يكمل
شهادته زياد حد عمر رخصا الله عنه الثلاثة بمحض من الصحابة فكان اجماعا والاربعة اخوة لابي
واسم امهر سمية واما وجهه من حقه المعنى فلان اللفظ لا شك فيانه قدق وانما خرج عن حكم القذف
اذا اعتبر شهادة ولا يعتبر شهادة الا اذا كانوا ايضا **قوله** وان شهد اربعة على رجل
بالزني فضررب شهادتهم لغيره الى اخره حاصلها انه اذا حد بشهادة شهود جلدوا فخرج الحد او
ماث منه لعدم احتماله اياه ثم ظهر بعض اليهود عبدا او محدودا في قذف او عيا او كافرا فاما
محدودون بالانفاق لان الشهود حينئذ اقل من اربعة ومتى كانوا اقل حد واحد الحد فم قال
ابو يوسف ومحمد وشر المراحه ودية النفس فيما اذا مات في بيت المال وقال ابو حنيفة لا شيء عليهم
ولا على بيت المال ولو كان الحد الدجم درجم ثم ظهر احد الشهود على ما ذكرنا فذنبه على بيت المال
انفا قال المصنف وعلى هذا اذا رجح الشهود يعني بعد ما هرب بخرج او مات لا يصحون عنده

وعندها يصحون عنده ارش الحراصة ان لم تمت والديه ان مات وظاهر انه لا يحسن كل الحسن لفظ
وعلى هذا ان مثله يقال اذا كان الخلاف في المشار اليها بالخلاف المشبه به وليس هذا كذلك فان
ذلك الخلاف هو ان الارش والديه في بيت المال عندها وعند لبيس على بيت المال متى وهما عندها
على اليهود وعند لبيس عليهم شي وقال الثاني وما لك واحد الارش والديه على الحاكم **قوله** لها ان
الواجب مطلق الضرب اذا احتراز عن المخرج خارج عن الوسع فيتعلم الجراح وغيره مضاف الجرح والموت
الي شهادتهم فصاروا كالمباشرين لما اوجبوه شهادتهم مرجوع عنهم اعتراف بالهم جنابة في شهادتهم كمن
ضرب شخصاً بوط مجرحه او مات وشهود القصاص والقطع اذا رجعوا هذا اذا رجعوا او اما اذا لم
رجعوا بل ظهر بعضهم عبدا او محمدا او غير ذلك الى اخره وهو ما اراد بقوله وعند عدم الرجوع لم يكونوا غير
جنابهم محب على بيت المال لانه ينقل فعل الجلاء الى القاضي لانه الامر له وفعل المأمور ينقل الى الامر
عند محبة الامر فكانه ضرب بنفسه ثم ظهر خطأه وفيه يكون القصاص في بيت المال لانه عامل للمسلمين
لا لنفسه محب الفرامة التي لحقت به بسبب عمله لهم في حاله وصار الجرح والموت من الجلاء بالرجوع والقصاص
اذا قضى به فان الضمان عند ظهور الشهود محمدا ودين او عبدا الى اخره في بيت المال اتفاقا **قوله**
ولا في حقيقته ان الواجب شهادتهم هو الحد وهو ضرب مولد غير خارج ولا مملوك فيضمن هذا منع قولها الاول
مطلقا الضرب وقولها في اثباته ان الاحتراز عن الخارج خارج عن الوسع ممنوع بل يمكن غير عسر ايضا
ولا يقع جرحا الا لخرق الضارب وقلة هدايته وترك احتياطه فاقصر عليه فلم يتعد الى الشهود ولا
القاضي بخلاف الرحم فانه مضاف الى قضا القاضي لانه قضى به اينداهم ظهر خطأه ومصلحة عمله للعا
فيكون موجب ضرر خطايه عليهم في ما لهم لان العزم بالقسم اما الجلاء الخارج فلم يقصر به فلا يلزمه
ليكون في بيت المال بل يقتصر على الجلاء الا انه لا يجب عليه الضمان في الصحيح لانه لم يتهرب فلو ضناه
لا يمنع الناس من الاقامة بخانه الفرامة واذا لم يجب الفرامة عليه ولا على اليهود ولا على القاضي لثبت
في بيت المال لم يجب اصلا وهو المطلوب وقوله في الصحيح احتراز عن قوله بخرا الاسلام في ملبوطه لوقال
قال يجب الضمان على الجلاء وله وجه لانه ليس بامور هذا الوجه بل يضرب مولد الاجارح ولا
كاسر ولا قاتل فاذا وجد قتل على هذا الوجه رجح تعديا فيجب عليه الضمان وهذا الوجه من جعله
احترازا عن جواب القياس وانما يقال ذلك لعدم الخلاف في الواقع **قوله** وان شهد اربعة على
شهادة اربعة على رجل بالمرأه بعد لما فيها اي في هذه الشهادة التي هي الشهادة على الشهادة وزيادة
شبهة لحققها في موضعين في تحمل الاموال وفي نقل الفروع وهو قول مالك واحد والآخر من ذهب
الثاني انه يحددها اذا تكاملت شروطها ونحو زيادة الشهادة وهي وان لم يمنع في الشرع لان الشرع
اعتبر الشهادة على الشهادة وان لم القصاص وجهها في المال لكنها ضعيفة بما ذكرنا ولا يلزم من اعتبارها

في الجملة اعتبارها في كل موضع كشهادة النسا معتبره صحيحه لذلك ولست معتبره في الحدود لزيادة
شبهة فيها فاعلم ان الشهادة مع زيادة مثل تلك الشهادة معتبره الا في الحدود وسببه انه محتاط في
دوره ما كان الاحتياط وقد ما كان كذلك من الشهادة كاردت شهادة النسا فيها ولا يحد لاعتبار
البطل في موضع محتاط في اثباته لا فيما محتاط في ابطاله فان جاء الاولون يعني الاموال فشهدوا بالمعالي
بنفس ما شهد به الفروع من الرنا فغنه لا يقبل ايضا ان شهادة هؤلاء الاموال قد ردها الشرع
من وجه برده شهادة الفروع في عين الحادثة التي شهد بها الاموال اذ هم قامون مقامهم فصار
شبهة في دوره الحد عن المسهود عليه بالزنا ثم لا بعد الشهود الاموال ولا الفروع كان عددهم
متكافيا فلم يكن شهادتهم قد فاقوا غير انه امتنع الحد عن المسهود عليه لنوع شبهه وهي كانه لدره الحد
لا لا يجابه فلا يوجب حدا القذف على الشهود **قوله** واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فزجر حاصلا
وجوه رجوع واحد ثلاثة اما قبل القضا او بعده قبل الامضاء او بعده ذكرها المصنف كلها فذكر الاول
ما اذا رجع واحد من الاربعة بعد الامضاء هو الرجم مثلا وان حكمه انه وحده يغرم ربع الدية اما
غرامة ربع الدية فلا نه يعي من سبي شهادته ثلاثة ارباعها فيكون النالف شهادة الراجع ربيعا
لا ثلاثة لها ربع النفس حكما فيضمن بدلا اربع وقال الثاني يجب القتل لا المال بناء على اصله في شهود
القصاص منهم اذا رجعوا يقتلون قال المصنف وسبب في لديات قيل وقعت الحوالة غير راجعة
لم يذكره فيه واما حد الراجع وحده فذهب علمائنا الى انه محذور وقال زفر لا حد لانه ان كان قاذف
حتى يرجعه فقد بطل بالموت لان حد القذف لا يورث لان الغالب فيه حوا له فيورث شبهه وان
كان قاذف ميت فهو مرجع من حكم القاضي وحكمه برجمه يوجب شبهة في احصائه ولهذا الحد الباقون
اجام **قوله** ولنا في اخره جاصله اختيار الشق الثاني وهو انه قد ثبتت في الشهادة الدارفة
لحد القذف عنه اما انه قد ثبتت فلان بالرجوع تنسخ شهادته فتصير قدفا للمحال لانه بالرجوع
يبين ان تلك الشهادة كانت قدفا من الاول لها حين وقعت كانت معتبره شهادة غير ان الرجوع
تنسخ نصير قدفا للمحال كمن علق الطلاق ثم وجد الشرط بعد سنه فوقع يقع الان لانه يبين انه وقع
حين السك وكذا اذا نسخ وارث المشتري البيع مع البايع بعد موت المشتري ثبت به الملك في الحال للبايع
خلاف ما لو ظهر احدهم عبدا بعد الحد فانهم محذون كلهم لانه ظهر ان الراجع وغيره قد نه لان العبد
لا شهادة له فكان عدد الشهود ناقصا محذون وانما لا محذون بعد الرجم عند ظهور احدهم عبدا
لانه قد ف حيا فوات واما ان كونه مرجوحا ليس شبهة في حقه دارفه الحد عنه فلانه لما انسخ الحجة
انسخ ما بني عليها وهو القصاص برجمه في حقه زعمه واعترافه فاذا انسخ تلاشي مكانه لم يكن ذلك
في حق الراجع خامسه فلم يكن بحيث يوجب شبهة في حقه لان زعمه معتبر في حقه بخلاف غيره لانه لم ينسخ

في حزم غيره فله أحد الرابع ولم يعد غيره لو قدمه لان القضا لما كان قابلا في حق الغير صار المرجوع
غير محقق في حقه ثم ذكر المصنف رجوع الواحد قبل الامضاء بعد القضا فقال فان لم يجد المشهود عليه
بالرئي حتى رجع واحد منهم اي بعد القضا قبل الامضاء واحميا وقال محمد ورفعه الرجوع وحده
لان الشهادة تاكلت بالقضا فلم يبق طريق الى وقوعها فدا قال الرجوع بعد القضا قبل الامضاء بما يورث
منع القضا في حقه خاصة كالرجوع بعد الاستيفاء ولها ان الامضاء اي استيفاء الحد من القضا وقد تقدم
بيان كون الامضاء من القضا محققا انه تعالى في مسله القضا دم فكان رجوعه قبل الامضاء رجوعه
قبل القضا وتظهر ثمره كون الامضاء من القضا فيما اذا اعترضت اسباب الجرح في الشهود او سقوط احصاء
المقدوف او عزل القاضي بمنع استيفاء القضا وغيره ثم ذكر رجوعه قبل القضا فقال ولو رجع
واحد منهم قبل القضا واحميا وهو قول الائمة الثلاثة وقال رفعه الرجوع خاصة لان رجوعه
عادل في حقه دون غيره فبقي شهادته على ما هي عليه لا تنقلب وقد قالنا ان كلامهم قد في
الاصل وانما يصير شهادة بانصاف القضا به ولم يتصل به لان رجوعهم منع من ذلك فبقي قد فاقيدون
والاولي ان يقال كلامهم قد في الاصل وانما يصير شهادة ما دام دفعه اجابه القضا على القاضي
وبالرجوع انتهى فكان قد فاقيدون كونه لا يخرج عن القضا الى الشهادة الا بانصاف حقيقته
القضا ما منع اذا عرف هذا قلنا لو امتنع الرابع من الاداء بعد الثلاثة ولا يكون ذلك بسكوت
الرابع بل بنسبه الملة اياه الى الزنا فلا فكذا اذا رجع احد من الثلاثة بقوله ربي قوله وان
كانوا احسنه عطف على اول المسئلة ولو شهد اربعة ورجع احد من اربعة بعد الرجم لاشي عليه لاحد ولا
عرامه لانه بقي بعد رجوعه من سعي شهادته كل الحوز هو شهادة الاربعة وهو قول الائمة
الاربعة موي قوله للتابعي غير الاعم عندهم وان رجع اخر مع الاول احد كل منهما وغرما رج
الدية والتابعي تفصيل وهو انما ان قالوا اخطانا وجب عليهما سطين من الدية وفيه وجهان في
وجه حياها ووجه ربعها لقولنا ولو قال لا نؤدنا الله بقتلنا اما الحد فلما ذكرنا بقولنا ان الشهادة
تقبل قد قالنا في غيرها الحد يعني عند رجوع الثاني من سعي شهادتها ولها قد فاقيدون بقا تمام الحجة بعد
رجوع الثاني لان رجوع الثاني هو الموجب للحد واما العرامة فلا من سعي شهادته ثلاثة
ارباع الحق والمعتبر في قدره العرامة بقا من بقي لا رجوع من رجع على ما عرف **قوله** وان
شهد اربعة على رجل بالرئي وركوا بان قال المكون هم احرار مسلمون عدول اما لو اقتصروا على
قوله عدول فلا ضمان على المكون بالانقضاء اذا اظهر واجيد افاذا ركوا كما قلنا فرجع ثم اظهر بعضهم
كانوا عدوا فاما ان يستمر المكون على تركه فمما يلزم احرار مسلمون فلا شى عليهم انفا فاقيدون
بعد ظهور كفرهم حكمهم بالغيره فواستلزم انما طرا كفرهم وان قالوا اخطانا في ذلك فكذا لا يصح

بالانقاف فلم يتصور الرجوع التي فيها الخلاف الا ان يقولوا نؤدنا فقلنا هم احرار مسلمون
مع علمنا بخلاف ذلك منهم ففي هذه الصورة قال ابو حنيفة رحمه الله الدية على المكون وقال
ابو يوسف ومحمد علي بن ميمون المال وهو قول الائمة الثلاثة اذا عرف هذا فقول المصنف وقيل
هذا اذا قالوا نؤدنا التركيه مع علمنا بما لهم ليس على ما ينبغي بعد قوله اذا رجعوا احرار التركيه
بل انه يوهم ان في صورة الرجوع الخلافه قولين ان يرجعوا لهذا الوجه او باعهم من قبل ليس كذلك
لها انهم لو ضمنوا كان ضمان عدوان وهو بالمباشرة او التسبب وعدم المباشرة ظاهر وكذا
التسبب لان سبب الانقاف الرئي دهم لم ينسبوا على المشهود خيرا فصار كما لو اتوا على المشهود
بالاحصان فكما لم يضمن شهود الاحصان بعد رجم المشهود عليه به اذا اظهر غير محققين بلهم لم
ينسبوا السبب كذلك لا يضمن المكون ولا في حقيقته ان الشهادة بالرئي انما تصير حجة موجهة للحكم
بالرجم على الحاكم بالتركيه فكانت التركيه في معنى علمه العلة للانقاف لانها موجهة موجهة
الشهادة للحكم به وعلمه العلة كالعلم في اضافته الحكم اليها على ما عرف بخلاف الاحصان فانه ليس
موجبا للعقوبة ولا لتخليطها بل الرئي هو الموجب فعند الاحصان يوجبها غليظة لانه كفران
بعمه الله فلم تصف العقوبة الى نفس الاحصان الذي هو النعمة بل الى كفران النعمة فكانت الشهادة
به شاهدة بتبوت علامة على استحقاق غليظة العقوبة والسبب وضع القرآن في موضع التكريم فاذا
المصنف انه لا يشترط في التركيه لفظية الشهادتين قالوا انشهد انهم احرار اي اخره بل ذلك او الاحصان
كان يقولوا هم احرار وكذا لا يشترط مجلس القضا انفا قائم لا يشترط العدد في المكون عنداني حصة
وابو يوسف خلافا للمجد فيشترط الاثنين في سائر الحقوق الاربعة في الرئي وبحوز شهادته رجل
وامرأتين في الاحصان ثم لا يحسد الشهود حد القضا لاهم قد فواحيات ولا يورث استحقا
حد القضا واحلم انه دفع في المظومة **قوله** على المكون ضمان من رجم ان اظهر الشاهد عبدا
وعلمه واوجب ضمان هذا المتكلف من ميمون مال المسلمين فاعرف وفي المكون اذا هم رجعوا
كذا قالوا لا عرو او او رجعوا او في المجلد ما يوافق ما في المظومة لانه قال بعد ذكر الخلاف مطلقا
عن قيد الرجوع وعلى هذا الخلاف اذا رجع المكون قال في المصنف شرح المظومة وهذا اشكاله
هابل فاننا ان اولنا المسئلة بالرجوع لمزم التكرار وان لم نولها بالرجوع يلزم المخالفة بين الروايات
فاحتمل ان يكون في المسئلة روايتان وبذلك عليه انه ذكر في الاسلام في الجامع الصغير مطلقا كما ذكر
هنا وفي المخرج خلافة ثم قال ويحتمل ان يورث بالرجوع ولا يلزم التكرار لان المسئلة الاولى فيما اذا
اظهر الشهود عبدا او رجع المكون ايضا والمسئلة الثانية تعني التي في البت الثالث فيما اذا رجع
المكون فحسب قالنا وت ظاهر انتهى وعلى هذا فالخلاف في موضعين ما اذا اظهر واعيد او رجع

وما اذا رجعوا فقط واما بعزيرهم فالنفاق وقوله صاحب المجمع ولو شهدوا فزكوا فزحم
ثم طهروا او احدهم عبدا فالضمان على المذكين ان تعمدوا وقال لا في بيت المال ولو رجح
المركون عزروا لا يفيد تحقق الخلاف في الضمان في مجرد رجوعهم بل افاد مجرد الاتفاق
على التفرير ما لا شك في قيامه على صاحب المظومة على ما شئى هو عليه وحاصل المجمع ان شرط الرجوع
مع الظهور لتحقيق الخلاف فلا ينفرد الظهور بالتصريح بالخلاف بل الاتفاق انه في بيت المال كما
سيدكر وينفرد رجوع المذكين بالتصريح المختلف فيه اهو عليهم او على بيت المال وبه نزول الخلاف
عنه غير ان من العجب كون مجرد رجوع المذكين موجب للضمان على الخلاف ولا يذكر في الامور
كالجامع والاصل **قوله** واذا شهد اربعة على رجل بالزنى فامر القاضي برجعه الى اخره استوجب
اقسامها في كافي حافظ الدين فقال ان شهد اربعة على رجل بالزنى فامر الامام برجعه فقتله رجل
عمدا او خطا بعد الشهادة قبل التعديل بحسب القود في العهد والديه في الخطا على عاقبته وكذا
اذا قتله بعد الزكية قبل القضاء بالرجم وان قضى برجعه فقتله رجل عمدا او خطا لا شئ عليه وان
قتله عمدا بعد القضاء وجد الشهود عبدا او كافرا او محدودين في قذف فالقياس ان يحسب القصاص
لانه قتل نفسا بحقن الدم عمدا لكنه لما ظهر ان الشهود عبدة نبين ان القضاء بجمع ولم يصير
ساح الدم وقد قتله بفعله لم يورثه اذ المأمور به الرجم وقد جوز قتله فلم يوافق القاضي ليعبر
فعله سعيه لا اليه بغير مفسور عليه وفي الاستحسان بحسب الدية لان قضاء القاضي بالرجم نقد
من حيث الظاهر وحين قتله كان القضاء صحيحا فاورث شبهه الاباحة وهذا لانه لو نفذ ظاهرا
وباطنا ثبت حقيقته الاباحة فاذا نفذ من وجه دون وجه ثبت شبهه الاباحة بخلاف ما لو قتله
قبل القضاء لان الشهادة لم تصور حجة يعني فيقتصر منه في العهد فصار كمن قتل انسانا على ظن انه حر في
د عليه علامهم ثم طهرانه مسلم وعليه الدية في ماله لانه عمدا والعاقلة لا تعقل العهد بحسب في
ثلاث سنين لانه وجب نفس القتل وما يجب بنفس القتل بحسب مولا كالدية بخلاف ما وجب الصلح
عز القود حيث يجب حالا لانه ماله وجب بالعقد لا بنفس القتل فاشبه التمس وما في الكتاب
لا يخفى بعد ذلك وقوله وان رجم ضبطه الا ما نذرة بالناس للفاعل ليرجع صبره الى الرجل في قوله
فصوب رجل عنقه ويطلق قوله الكري رجمه بالمجاعة وما في مبوط كافي مبوط شمس الابه حيث
قال فيه وان كان هذا الرجل قتله رجما ثم وجدوا عبدا يحب الدية في سماله لما ذكرنا يعني
في سبله الجلاء اذا خرج من قوله ينقل فغل الجلاء الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتحى القرائنه
في ما ظهر كذا هذا اي الرجل القاتل بالرجم بعد امر القاضي بخلاف ما اذا ضرب عنقه ثم طهره بعد
حب الدية في ماله كما ذكرنا لانه لم ياترأسه فلم ينقل فغله اليه كما ذكرناه اتفاقا لهذا وبه على

القتل بالسيف ولا يورثه هنا لانه لم يخالف **قوله** واذا شهدوا على رجل بالزنى وقالوا بعد
النظر اربعة فزجها فبليت شهادتهم وبه قاله الشافعي في المنصوص وما لك واحد لانه لضرورة
ثبوت القدره على اقامة الحسبة والنظر الى العورة عند الحاجة لا يوجب نسفا كمنظر القابلة
والخلفه والختان والطبيب وعد في الخلاصه مواضع حل النظر الى العورة للضرورة فزاد
الاحصان والبنكاره في العنة والرد بالعب والمرأة في حوز المرأة اولى وان لم توجد ستورا
موضع الضرورة بخلاف ما لو قالوا بعدنا النظر للتلفد لا يقبل اجماعا ونسبه الى بعض العلماء
انه لا يقبل شهادتهم الا اذا لم يبينوا كيفية النظر فمحملة انه وقع اتفاقا لا قصد او قلنا النظر
يباح للحاجة على ما قلنا **قوله** واذا شهد اربعة على رجل بالزنى فانكر الاحصان وله امرأة
قد ولدت منه فانه رجم قال المصنف معناه انه ينكر الدخول بها بعد وجود سائر الشرايط اي شرايط
الاحصان لان الحكم شرعا بثبوت النسب منه حكم بالدخول اي سئل وزك ذلك وله الوطئها طلقه
تعتب الرجعة ولو كانت غير مدخول بها بابت بالواحدة الصريحه والفرض انهما يقران بالولد
ولو ثبت الدخول بشهادة شاهدين ثبت الاحصان فاذا ثبتت شهادته الشرح وبأقرارها اولى وعلى
كون المعنى ما ذكر المصنف من ان الفرض وجود سائر شرايط الاحصان بدخل فيه ان بينهما نكاحا
صحيا فاعز الائمة الشافعي وما لك واحد من انه لا يثبت بذلك احتمال كونه من دخوله لا على وجه
الصحة ليس بخلافه لان بغير من انها امراته لا يكون من وطئ شبهه لغیر المكوحة ولا من نكاح فاسيد
ان النكاح القاسد لا يمتد ظاهرا موكدا على وجه الدية والاستقرار كما يفيد قوله وله امرأة
قوله فان لم يكن ولدت له وشهد عليه اخر المصنود من هذه ان الاحصان ثبتت شهادته الشاع
الرجل خلافا لوفروا الشافعي وما لك واحد الا ان المبني مختلف فعندم شهادته في غير الاموال
لا تقبل وعند من قال ان قتلت الا انه يقول الاحصان شرط في معنى العلة والثاني ان اثباته في
معنى العلة وفيه لانه المدار فقال لان تعليط العقوبة تثبت عند خلاف الشرط المحض فاشبهت
حقيقته العلة فلا تقبل شهادته النساءه احتيا لا لدرء وصار كما اذا شهد دميان على دمي ذلك
عبد المسلم وهو محصن انه اعقد قبل زناه لا يقبل مع ان شهادته اهل الدمة على الذي بالعتق وله
في غير هذا الحالة لما ذكرنا من انه شرط في معنى العلة فصار كشهادتهم على زناه اذا كان المقصود تكمل
العقوبة ولزم من اصله هذا هو انه شرط في معنى العلة انه اذا رجع شهود الاحصان بصحوت
عنده وعندنا لا يصحون اذا كان علامة محصنه ولنا في نفي انه في معنى العلة ان الاحصان ليس
الاعبارة من حمل حبيده لبعضها غير داخل تحت قدرته كالحرية والعقل وبعضها فرض عليه
كالاسلام وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح والدخول فيه فلا يتصور كونها سببا للعقوبة

ولا سيما لسيه فان سبها المعصية والاحسان بحسب الوضوح مانع من سب العقوبة لانه سب لصد
سبها وهو الطاعة والشكر مستحيل ان يكون في معنى علة الحكم وهو مانع لسيه والسب ليس الا الى الا
انه يحلف الحكم في حال الاحسان حكمه الرجم وفي غيره الجلد مكان الاحسان السابق على الرني معرقا
لخصم من الحكم النابت بالرني اعني خصوص العقوبة والعلامة المحممة قط لا يكون لها تاثير فلا تكون
علة ولا ما في معناها فكيف يضاف الحكم اليها وظهر ان الواقع ان الاحسان ثبت معه بالرني عقوبة
عليه وبالشهادة يظهر ما ثبت بالرني عند الحاكم فلما لم يكن سببا للعقوبة ولا علة جاز ان يدخل
في اثباته منها وهما كما لو شهد تابع الرجل بالتكاح في غير هذه الحالة والدخول في غرض اخر تكميل
المهر حتى ثبت احصائه ثم اتفق ان تشهد عليه بالرني البس انه رجم كذا اذا شهدتا بعد ظهور الزنا به
فكما ثبت قبله لعدم كونه سببا كذا بعده وصار كما لو علق عنق عبده بظهور دين لفلان عليه مشهد
اثان بالدين عنق العبد ولا يضاف الصواب الى الشهادة بالدين بل الى المعلق كذا هذا الا يضاف الرجم
بعد الشهادة بالاحسان الى هذه الشهادة بل الرني بخلاف ما ذكر لان العتق يثبت بشهادة اليمين
علي الذي شهدا فها عليه بالاعتاق وانما لا يعتق بسوا التارخ لانه ينكوه العبد المسلم اذ يفتوره
فلا ينفذ شهادتهما عليه لانه متعلق بالعقوبة عليه فتصير ما به بعد ان كانت جنين واستشكل كونه
يس في معنى العلة للحد بانه لو اقربا لاحسان ثم رجع عنه صح رجوعه كالرني ولذا اقبلت له الاحصا
حسبه بلا دعوى فيجب ان يشترط في الشهادة في الذكوة كالتركة عند اي حنيفة اجيب بان صح الرجوع
لا يتوقف على كون المقر علة للعقوبة بل على كون المقر له لا مكرب له فيه اذا رجع عنه ولا مكرب له
في سبب الحد بخلاف الاقرار بالدين فان المقر له يكذب في رجوعه وانما صحت الحسبه فيه لانه في الظاهر
حواشه والمانع من شهادته انما ليس هذا القدر بل كونه سببا لامل العقوبة لحيث ثبت العقوبة بشهادة
الرجال سبها كان كالشهادة على من لا يسمع بلاد هوي عند اي حنيفة لتضمنه تحريم الفرج
فروع من المبوط شهد اربعة على رجل بالرني فانكر الاحسان فشهد رجلان انه تزوج امرأة
نكاحا صحيحا وخلعها بيمين الاحسان فبرجه عند محمد لا ثبت فلا يرجع كالمشهد ان قرنها او انما خلعا
اذ ليس بمرجع وهذا لان الدخول براد به الجاه وبراد الخلو فلا ثبت الاحسان بالشك ولها ان الدخول
براد به الجاه هرقا سمرا حتى صار خباء ومع النكاح والزواج والنساء قال تعالى من نساكم الا في ظلم
لكن فلا اجال به فكانت كشهادة غيره على الجاه ولو شهد اربعة على الرني بقلعة واربعة غيرهم شهدوا
به بامرأة اخرى فرجع الفرقان ممن ادا به اجماعا وحدا للحد عند اي حنيفة واي لو
وعند محمد لا يحدهن لان رجوع كل من منعه في حق غيره فصار في حق كل فرق كان
الفرق الاخر ثابتا على الشهادة ولها ان كل فرق اقرب على نفسه بالترادف الحد فان كل فرق

يقوله انه عفيف قتل ظلما والعرف قد فقه تعير حق ولو شهد اربعة على رجل بالرني فاقسم به
حد عند محمد لان البينة وقعت معتبرة فلا يبطل الا بالاقرار معتبر والاقرار مرة هناك بعد
وعند اي حنيفة واي يوسف لا يجد وهو الاصح لان شرط قبول البينة انكار الخصم وهو مفقود
حكم لا قراره فيبطل الحد ولان الاقرار وان صدق حكا فصورته فاعيد بمورث شبهه **باب**
حد الشرب قدم حد الرنا عليه لان سببه اعظم جرماء ولذا قاله حده اشد واخر عنه حد القذف للشبهة
لان سببه وهو القذف قد يكون صدقا واخر حد السرقة وان قال اشد لان شرعيته لصيانة اموال الناس
وصيانة الانسان والعقل اكد من صيانة المال بقي انه اشد من غيره عن حد القذف لان المال دون العرف فانه
يعمل وقاية للنفس عن كل ما تكرر **قوله** ومن شرب الخمر فاخذ اي الى الحاكم ويجهها موجود وهو غير
سكران منها يعرف كونه حد اذا كان سكران بغير ليل الدلالة او سكران اي جاوا به اليه سكران
من غير الخمر من السيد فشهدا اليهود عليه بذلك اي بالشرب في الاول وهو عدم السكر منها وفي الثاني
وهو السكر من غيرهما فانه حد والشهادة بكل منهما مفيد بوجود الراجحة فلا بد مع شهادتهما
بالشرب ان ثبت عند الحاكم ان الرجح قائم حال الشهادة وهو بان يشهدا به وبالشرب او يشهد
فقط قياما للقاضي باستنكا هذا بخبره بان ويجهها موجود واما اذا جاوا به من بعد فزالت
الراجحة فلا بد ان يشهدا بالشرب ونقولا اخذناه ويجهها موجود لان محبهم من مكان بعيد
لا سكرهم كدهم اخذوه في حال قيام الراجحة محتاجون الى ذكر ذلك للحاكم خصوصا بعد ما حملنا
لونه سكران من غير الخمر فان روح الخمر لا توجد من السكران من غيرها ولكن المواد هذا لان الحد لا يحده
عند اي حنيفة واي يوسف بالشهادة مع عدم الراجحة فالمراد في الثاني ان يشهدا به سكر من غيرهما
مع وجود رايحه ذلك السكر الذي هو غير الخمر وكذلك عليه الحد اذا اقر ويجهها موجود لان جناية الشرب
قد ظهرت بالبينة والافزار ولم يتقدم العهد والاصل في ثبوت حد الشرب قوله صلى الله عليه وسلم
من شرب الخمر فاجلدوه ثم ان شرب فاجلدوه الي ان قال فان عاد الرابعة فاقطعوا عنقه اخرج اصحاب
السنن الا النسائي من حديث معاوية وروي من حديث اي هو برة اذا سكر فاجلدوه ثم ان سكر الي
اخذه قال الترمذي سمعت من اسمعيل يقول حديث اي صالح عن معاوية اجمع من حديث اي صالح عن
الي هرون وصححه الذهبي ورواه الحاكم في المستدرک وان حبان في صحيحه والنسائي في سننه الكبرى
ثم نسخ الفصل اخرج النسائي في سننه الكبرى عن محمد بن اسحق عن محمد بن المنكدر عن جابر بن سمرة عن شرب الخمر
فاجلدوه الي اخره قال ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل قد شرب الخمر في الرابعة فجلده ولم يبق له زاد
في لفظ فرأى المسلمون ان الحد قد وقع وان الفصل قد ارتفع رواه البزار في مسنده عن ابن اسحق انه عليه
السلام اتى بالنسائي قد شرب الخمر ثلاثا فامر به فصرع فلما كان في الرابعة امر به بجلد الحد فكان نكحاً

كل من شرب الخمر

جعلها اياه او لا الاصل وان لم يره اشكل نسبة الاثبات الى الاجماع وانت علمت انه انما الرمز لها
عند الحد بلا اقرار ولا بينة كما هو ظاهر ما قدمناه فان ادعيا ذلك كان مع اقراره فليبين في الرواية
وفي نوادر من سماعة عن محمد قال هو اعظم عندي من القول ان يبطل الحد بالاقرار وانا اقيم عليه الحد
وان جابعد ابن يعين عاقل **قوله** فان اخذه الشهود ورجعها فوجد منه او سكران من غيرها ورجع ذلك
الشراب فوجد منه **قوله** هو اياه الى مصروفه الامام او مكان بعيد فاقطع ذلك اياي ارجح قبل ان يبعثوا
به اليه حد في قوله جابعد ان الناظر الى انقطاعها بعد وبعد المسافة فلا يثبت في هذا الناظر
والاصل ان قوما شهدوا عند عثمان علي عقبه يشرب الخمر وكان بالكوفة فحمله الى المدينة فاقام
عليه الحد **قوله** ومن سكر من النبيذ حد فالحديث انما يتعلق في غير الخمر من الانبذة بالسكرو في الخمر
يشرب قطره واحدة وعند الامية الثلاثة كلما سكر كره حرم قليله وحده بقوله عليه الصلاة
والسلام كل سكر خمر وراه مسلم فهذا ان مطلوبان وسد لونه تارة بالقياس وتارة بالجماع اما الجماع
فتارة بالاسدلال على ان اسم الخمر لغة لكل ما خمر العقل وتارة بغيره كذا في الاول ما في الصحيحين
من حديث ابن عمر نزل تحريم الخمر وهي من خمسة العنب والتمر والصل والحنطة والشعير وما في سكر
عنه عليه السلام كل سكر خمر وكل سكر حرام وفي رواية احمد وان جابعد في صحبة عبد الله بن
وكل من سكر حرام فاما ما يقال ان ابن معين طعن في هذا الحديث فلم يوجد في شيء من كتب الحديث
له بذلك وقد روي الجماعة الا البخاري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الخمر من هاتين البحرين العقل والعنب وفي الصحيحين من حديث انس كنت سائيا في اليوم يوم حُرمت
الخمر وما شربنا الا الفصيح البسر والتمر وفي صحيح البخاري قوله عمر رضي الله عنه الخمر ما خمر العقل
واذا ثبت عموم الاسم ثبت تحريم هذه الاشربة بنص القرآن ووجوب الحد بالحديث الموجب
في الخمر لانه مسمى الخمر لكان هذه كلها محرمه على النسبة بخلاف ادائه بكل سكر خمر كذا سداي في
حكمه لانه الخمر من هاتين او من خمسة هو على الادعاء حينئذ حكمها بها جاز في بلها من لنها في الاستعمال
ومثله كثير في الاستعمال للعوبة والعرفه بقول السلطان هو فلان اذا كان فلان نافدا الحكم
عند السلطان ويجعل كلاما اي المحرم لم يقتصر على ما العنب بل كل ما كان مثله من كذا وكذا الله
هو لا يراد الا الحكم ثم لا يلزم في النسبة عموم وجهه في كل صفة فلا يلزم من هذه الاحاديث ثبوت
الحد بالاشربة التي هي غير الخمر بل يصح الحد المذكور منها ثبوت حرمتها في الجملة اما قليلها وكثيرها
او كثيرها المسكر منها ولو ان النسبة خلاف الاصل يجب المصير اليه عند الدليل عليه وهو ان الثابت
في اللغة من نصير الخمر اي من ما العنب اذا اشتد وهذا لا ينسب فيه من تجمع موافق استواء الخمر ولقد
يقول الكلام بانراده بدل على ان الحد المذكور في الخمر بطريق النسبة ولو ان عمر رضي الله عنه

من

الخمر وما باله بين منها شيء اخرجه البخاري في الصحيح ومعلوم انه انما اراد ما العنب ثبوت
انه كان بالمدنية غيرها لما ثبت من قوله انس وما شربنا البسر يومئذ اي لو حرمت الا الفصيح
البسر والتمر تعرف ان ما اطلق هو وغيره منه الحبل لغیرها عليها هو هو كان علي وجه النسبة
واما الاسدلال بغير عموم الاسم لغة فمن ذلك ما روي ابو داود والترمذي من حديث عائشة
عنه عليه الصلاة والسلام كل سكر حرام وما سكر الفوق منه فلو ان الله منه حرام وفي لفظ للترمذي
فالجوية منه حرام قال الترمذي حديث حسن ورواه ابن جابر في صحيحه واجود حديث في هذا الباب
حديث سعد بن ابي وقاص انه عليه الصلاة والسلام لم يحد عن قليل ما سكر كثيره اخرجه النسائي وابن
حيان قال المذري لانه من حديث محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي وهو احد الثقات عن الوليد بن كثير
اخيه به النخعي عن النخعي عن عثمان وقد اخبر به مسلم عن بكر بن عبد الله بن الاشج عن عامر بن سعد بن ابي
وقاص وقد اخبر به النخعي وحديثه نحو الخبر بعد ثبوت هذه غير صحيح وكذا جعله علي ما به حصل السكر
وهو القبح الا خبر لانه صرح هذه الروايات القليلة وما اسند الى ابن سعد وكل سكر حرام قال
هي الشربة التي اسكرتك اخرجه الدارقطني ضعيف فيه الحجاج بن ارطاة وعماز بن مطر قال واما ما
من قوله ابراهيم النخعي واسند الى ابن المبارك انه ذكر له حديث ابن مسعود هذا فقال حدث باطل علي
انه لو حسن عارضه ما تقدم من الروايات الصحيحة الصحيحة في تحريم قليل ما سكر كثيره ولو عارضه
كان المحرم مقدما وما روي عن ابن عباس من قوله حرمت الخمر يعنيها قليلها وكثيرها والمسكر من كل
شراب لم يسلم نعم هو من طريق جيدة هي عن ابن عون عن ابن شاذان عن ابن عباس حرمت الخمر يعنيها
قليلها وكثيرها والمسكر من كل شراب وفي لفظ وما سكر من كل شراب قال وهذا ادبي باصواب من
حديث ابن شبرمة فهذا انما فيه تحريم الشراب المسكر واذا كانت طريقه اقوي وجب ان يكون هو المعنى
ولفظ المسكر لتعريف ثم لو ثبت ترجيح المنع السابقة عليه بل هذا الترجيح في حق ثبوت الحرمة ولا يخفى
يستلزم ثبوت الحرمة ثبوت الحد بالقليل لا بغيره او بقياس فهم يفسونه بجامع كونه سكر او لا
فيه منع خصوص ما عموما اما خصوص ما منعوا ان حرمة الخمر معللة بالاسكار وذكره عنه عليه السلام
حرمت الخمر يعنيها والسكر اي اخره وفيه ما علمت ثم قوله يعنيها ليس معناه ان علة الحرمة عندها
بل ان عينيها حرمت ولذا قال في الحديث قليلها وكثيرها والرواية المعروفة فيه بالبالا بالامر
ولو كان المراد ما ذكرنا وهذا هو مراد المصنف بما ذكر في الاشربة من نفي قليلها بالاسكار لانه لم
يذكره الا لئلا يظن ان حرمتها بقية باسكارها اي ولو كانت علة الاسكار لم يثبت تحريم حتى ثبتت
العلة وهي الاسكار او منقضية من الكثير لان حرمتها ليست معللة اصلا بل هي معللة بانه وفيه من
مطرب بدعوا قليله الي كثيره وان كان القدر وري مصر على منع القليل اصلا ونقض وجه الله هذه

العلقة بان الطعام الذي يضر كثره لا يحرم قبله وان كان يدعو الى كثره ولكن المصنف ذكر في
كتاب الاشربة ما يفيد ما ذكرنا فانه قال في جواب الحاق الشايعي حرمة المثلث الغني
بالخمر وانما يحرم قبله لانه يدعو الى كثره لوقته ولطافته والمثلث لغلظه لا يدعو او هو في
نفسه عند اوله لا يحرم بعد هذا ان اعتبار دعائه القليل الى الكثر في الحرمة ليس الا لحرمة السكر
في التحقيق الاسكار هو المحرم بالملح الوجوه لانه الموضع للعداوة والبصاة والصدة عن ذكر الله وعن
الصلاة واثبات المفاسد من الفعل وغيره كما اشار النضر الى عليها ولكن على تقدير ثبوت الحرمة
بالقياس لا عند الحد لان الحد لا يثبت بالقياس عندهم وهو ما ذكرنا من المنع على اليوم وادان فلم
ثبت الحد بخمر الشرب من غير الخمر ولكن ثبت بالسكر منه باحداث منها ما قد مناه من حديث
همزة فاذا سكر فاحلوه الحديث فلو اثبت به حل ما لم يسكر كان بمعنى الشرط وهو مستند عند
ليس الا بوث الحد بالسكر ثم يجب ان يحل على السكر من غير الخمر لان حمله على الاثم من الخمر يفي فائدة التقييد
بالسكر لان في الخمر بعد بالقليل منها بل بوجوه عدم التقييد بغيرها لانه لا يجد منها حتى يسكر واذ وجب حمله
على غير ما صار الحد مستقيا عند عدم السكر بالاسل حتى ثبت ما أخرجه عنه ومنها ما روي الدارقطني
في سننه ان اعرابيا شرب من اداة عمر بن عبد اسكر به فضر به الحد فقال الاعرابي انما شربته من
اداة نك فقال عمر انما حله ناك على السكر وهو ضعيف بعيد من ذي لغوه ضعيف وفيه جهالة وروي
ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا علي بن مهزيق عن السبيعي عن حسان بن عمار قال بلغني ان عمر بن الخطاب
سار رجلا في سفره كان ما يما قتل اظفرا هو كالي قرية لعمركم فله فيها بنيد فشر به فسكر فضر به
عمر الحد فقال انما شربته من قريته فقال له عمر انما حله ناك لسكره وفيه بلاغ وهو عند انقطاع
واخرج الدارقطني عن عمران بن داود عن خالد بن دينار عن ابي اسحق عن ابن عمر ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم اتي برجل قد سكر من نيد عمر فجلده وعمران بن داود يروي الواقعة مقال وروي الدارقطني
عن ابن ابي شيبة عن وكيع عن شريك عن فراس عن الشعبي ان رجلا شرب من اداة على رضى الله عنه لصغير
فسكر فضر به الحد ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن مجاهد عن الشعبي عن علي
بن جهم وقال فضر به ثمانين وروي ابن ابي شيبة حدثنا عبد الله بن عمر عن حجاج عن ابي عون عن عبد الله
بن شداد عن ابن عباس قال في السكر من البند ثمانين لحد وان صعد بعضها فحد بالطرف ترقية
الى الحسن مع ان الاجماع على الحد بالكثير فان الخلافة انما هو في الحد بالقليل غير ان هذه الادلة لا تترك
لا تفصل بين البند والبند المصنف قيد وجوب الحد بقره ولا يجد السكر حتى يعلم انه سكر من البند
وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يحرم عند ذكره وانما يحرم من الحبوب كلها والعسل بحل
عند ابي حنيفة يعني اذا شرب منها من غير طوع ولا طرب فلا يجد بالسكر منها عند ولا يقع طلاقه اذا اطلقت

سكران منها كما لنا يبر الا ان المصنف في كتاب الاشربة قال وهل يحرم في المتحد من الحبوب اذا سكر منه
فيل لا حد وقد ذكرنا الوجه من قبل قالوا او الاصح انه يجد فانه روي عن محمد بن سكر من الاشربة
انه يجد من غير تفصيل وهذا لان الفسق يجتمعون عليه اجتماعهم على سائر الاشربة بل فوق ذلك
وكذلك المتحد من الالبان اذا اشتد فهو على هذا انتهى وهو قول محمد وقد صرح بان اطلاق قوله هنا
لان السكر من المباح لا يوجب حدا غير المختار ورواية عبد العزيز عن ابي حنيفة وسفيان ابهما سبلا
يمن شرب البخ فادفع الى راسه وطلق امرانه هل يقع قال لا ان كان يعلمه حين شربه ما هو يقع
قوله ولا حد علي من وجده ربح الخمر او تقاياها لان الراية محتملة فلا ثبت مع الاحتمال كما يندرج
بالشهادات وكذا الشرب قد يكون عن اكرام فوجود عينها في القى لا يدل على الطواعية فلو وجب الحد
وجب بلا موجب واورد عليه انه قال من قريب والقياس من الروايع يمكن للمستدل فقطع الاحتمال
وهنا عكس قال وتكلف بعضهم في توجيهه يريد به صاحب النهاية بان الاحتمال في نفس الروايع قبل
الاستدلال والتمس بعد الاستدلال على وجه الاستقصاء قال ولما قيل ان بقوله اذا كان القمير يحصل
بالاستدلال فاذا استدلال على الوجه المذكور في هذه الصور يرفع الاحتمال في الراية منعي ان
يحد حسد ولم يقل به احد ونقل ايضا عنه ان القمير لمن لم يعاينه ونظر فيه بان من عاين الشرب يثبتي
على يقين اعلى استدلال وتخير وصاحب الهداية اثبت القمير في صور الاستدلال لا في صور
العيان التي في الاشكال بحاله ولا يخفى ان المراد معاينه الشرب والاستدلال لما فيه لان
المشروب جاز كونه غير الخمر فيستدل على انه خمر بالراية فلو ان المصنف جعل القمير تقيده الاستدلال
لما في حالة العيان اي عيان الشرب ثم لا شك ان كون الشيء محتملا لا ينافي ان يستدل عليه بقرائن
محتملة يحكم به مع شبهة ما فلا يلزم من الاحتمال وعدم الاستدلال عليه بل جاز ان ثبت الاستدلال
مع ثبوت ضرب من الاحتمال فلا يصح قوله انه قطع الاحتمال حيث ذكر انه يمكن التمس بالاستدلال
ولا شك ان المظنور اليه والمقصود في الموضوعين ثبوت طريق الدرة اما الموضع الثاني وهو عدم
الحد بوجود الراية والتقييد فظاهر وطريقه انه لو ثبت الحد كان مع شبهة عدمه لان الراية
محتملة وان استدلال فان فيها مع الدليل شبهة قوية فلا ثبت الحد معها واما في الموضع الاول فلا شك
ان في اثبات استراط عدم المقادير لقول البينة والافراد زنة كثيرة واسطا ولا يمكن اثبات هذا
الطريق الكان للدرة الا باعتبار امكان تمييز راية الخمر من غيرها فحكم باعتبار التمييز بالاحتمال
في الاستدلال وان كان ملزم بالشبهة التي يمكن من تحصيل هذا الطريق الواسع للدرة لانه لو لم يميز
التميز مع ما فيه من شبهة لكان الشهادة والافراد معمولا بهما في ارضية كثيرة متاخرة بل راية
مفارقة بل لا محالة لا محلي من الحدود وحين استرط ذلك وصحت طريقه مع شبهة والاحتمال فظهر

ان فلا يصح في موضع قدر الحد في مجرد الرجاء والقي للاحتقال وودت الشهادة بل ارجحه اذ
لا يكره الميزاج الاحتمال **قوله** ولا يجد السكران حتى يزول عنه السكر بحصيله المقصود الانزجار
وهذا باجماع الامة الاربعه لان غيبوبة العقل او غلبه الطرب والشرح تخفف الام حتى حكم في ان
بعض المتصايين استدعوا انسانا ليحكموا عليه به اخلاط ثقيله لرجله بركبته لا يقبلها الا بطله وشبهه
فلما غلب على عقله ادعى القوة والافدام فقال له بعض الحاضرين مما رآه ليس يصح والافضح هذه الحجة
عليه ركبته فاقدم ووضعها حتى اظلمت ما هناك من الحمية وهو لا يلتفت حتى طفت اوازها بعض الحاضرين
الشكر من فلما افاق وجد ما به من جراحة النار بالبالغة ورست ركبته ومكة لها مدة الى ان برت فعاد
بذلك الى البائع في غايه العتة والنظافة من الاخلاط وصار يقول بالسها كانت في الركبتين ثم لم استطع
اصلا في حال صحوة ان يفعل مثل ذلك بالآخرى ليستريح من الملهام ومطهرها واذ كان كذلك فلا يفيد الحد
فأيدته الاحال العتو وتأخير الحد لغير رجاء **قوله** وحد الخمر والسكر اي من غيرهما ثمانون سوطا وهو
قوله ما لك واحد في رواية عن احمد وهو قول الشافعي اربعون الا ان الامام لو راي ان بجلده ثمانين جاز
عليه الاصح واستدل المصنف على تعيين الثمانين باجماع الصحابة وروي البخاري من حديث السائب بن زيد قال قال
نابي بالشارب علي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم راي بكر وصدر من خلفه عمر فقوى اليه ما يدنا وعا
واردتنا حتى كان اخر ايمره عمر فجلد اربعين حتى عتقوا ونفقوا بجلده ثمانين واحرج سلم عن انس بن
مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال ثم جلد ابو بكر اربعين فلما كان عمرو بن
الناس من اربعة والعشرين قال ما روي في جلد الخمر فقال عبد الرحمن بن عوف راي ان يجعله ثمانين
تأخف الحد ود قال فجعله عمر ثمانين وفي الموطا ان عمر استشار في الخمر يشترها رجل فقال له علي بن ابي
طالب تري ان بجلده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذ اسكره دي واذ اهدى اقترى وعلي المقترى ثمانون
وعن مالك رواه الشافعي ولا مانع من كون كل من علي وعبد الرحمن بن عوف اثنا عشر لانه في الحديث مرة
مقتصر اهل هذا مرة علي هذا واخرج الحاكم في المستدرک عن ان عباس بن الترتيب كانوا يضربون علي عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالابدي والنعال والعمي حتى توفي فكان ابو بكر يجلدهم اربعين حتى توفي
الي ان قال فقال عمر كما اذا ترون فقال علي رضي الله عنه اذا شرب الي اخره وروي سلم عن انس قال قال
النبي صلى الله عليه وسلم يجلد قد شرب الخمر فصر به محرر من نحو الاربعين وفعله ابو بكر فلما كان عمر
استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف احد الخدمه ثمانون فامرجه عمر فمكن بجريد بين متخافين
بان الكسوت واحدة واخذت احزبي والاخي ثمانون ويكون مما راي عليه الصلاة والسلام في ذلك الرجل
وقوله راوي بعد ذلك فلما كان عمر استشار الي اخره لا يخافي ذلك فان حاصله انه استشار فوضع اختيارهم
عليه بقدر الثمانين التي انبى بها فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان قوله وفعله ابو بكر يبعده

والله

والا لفران ابو بكر جلد ثمانين وما تقدم مما يفيد ان عمر هو الذي جلد الثمانين خلاف ابي بكر والله
اعلم وقد اخرج البخاري وسلم عن علي رضي الله عنه قال ما كنت اقيم على احد حد ايموت فيه فاجد منه
في بسني الا صاحب الخمر لانه ان مات قد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه والمراد لم يسن
فيه عدد معين ولا لا تفعلوه قطعا انه امر بصره هذه الاحاديث يفيد انه لم يكن يقدر ان يسنه
عليه الصلاة والسلام بعدد معين ثم قدره ابو بكر وعمر اربعين ثم اتفقوا على ثمانين وانما جاز لهم
ان يجعوا على بعينه والحكم المعلوم منه عليه الصلاة والسلام عدم تعينهم لعلمهم بان عليه الصلاة والسلام
اسمي الي هذه الغاية في ذلك الرجل لزيادة فساد فيه ثم راء اهل الزمان تغيروا الي نحوه واكثر
علي ما تقدم من قول السائب حتى عتقوا ونفقوا وعلوا ان الزمان كلما تاخر كان فساد اهل اكثر فكان
ما اجمعوا عليه هو ما كان حكمه عليه الصلاة والسلام في امثاله واما ما روي من جلد علي اربعين بعد
عمر فلم يصح وذلك لما في المتن من حديث معاوية بن خنيس عن المنذر الرقاشي قال شهدت عثمان بن عفان
رضي الله عنه اني بالوليد بن عتبة فشهد عليه حمران ورجل اخر فشهدا انه راء شربها وشهد الاخرانه
راة يتقيها فقال عثمان انه لم يتقيها حتى شربها فقال علي اقم عليه الحد فقال علي للحسن اقم عليه الحد
فقال له جازها من ثوبتي فارجعها فقال علي لعبد الله بن جعفر اقم عليه الحد فاخذ السوط فجلد علي بعد الي
ان بلغ اربعين قال حسبك جلد النبي صلى الله عليه وسلم اربعين وجلد ابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل من
وهذا احب الي **قوله** ونفرك الضرب علي بدنه كما في حد الزني ونقل من قوله ان مسعود رضي الله عنه
للضارب اعطى كل عصو حقة يعني ما خلا لوجهه والراس والعرج وعند ابي يوسف ضرب الراس اربعا
قوله ثم مجرد في المنهون من الرواية وعن محمد بن ابي جعفر الطاهر الخفيف طاه لم يرد به بصر وجه المشهور
انا اطهرنا اي المزع اطهر الخفيف مرة بنقصان العدد فلا يعتبر ثانيا بعد التعذيب والا قارب المقصود
من الانزجار القنات وقدم له مثله في الطهارة حيث قال في جواب تحفيقها الروث والحق للضرورة
فلما الضرورة قد اثرت في النعال مرة مكفي موضعها فلا تحفف مرة اخرى وله صده في الصلاة حيث
قال في تحفيق القراءة لما فر د لان السفر قد اثر في اسقاط سطر الصلاة فلان لو اثر في تحفيق القراءة
اولي وقدم هناك الجمع منه ومن ما في الطهارة ان لا ملازمة بين نفي التحفيف ثانيا وجوده اولا
من حيث هو وجوده واليه عليه في كل موضع الدليل وعدمه **قوله** وان كان عبد الخمر
علي ما عرف من ان الرق في تصفيف النخه والعقوبة فاذا قلنا ان احد الخمر ثمانون قلنا ان الحد
اربعون ومن قال حده اربعون قال حد العبد عشرين **قوله** ومن اقر شرب الخمر والسكر لم يمتحن
وهو عصيرا الرطب اذا استدم رجوع لم يحد لانه خالص حتى الله تعالى ولا مكذب له في الرجوع منه متقبل
ولا يصح ضم سببه ان اقراره بالسكر من غير الخمر اما في حال سكره ولا يعتبر اقرارا للسكران كما سياتي

والله

او بعده ولا يعتبر للقادم فلا يوجد ما يصح الرجوع عنه **قوله** وثبت الشرب شهادة
شاهدتين وثبتت بالاقترار مرة واحدة وعزاني يوسف انه بشرط الاقرار مرتين وقوله يشبهها
هناك اي سنين هذه المسئلة في الشهادات ولا يقبل فيه شهادة السامع الرجال ولا يعلم في ذلك
خلافا لان فيها شبهة اي في شهادة النساء شبهة المدليه لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
فاعتبرها عند عدم الرجلين ولم يرد به حقيقة بالاجماع لانها لو شهدتا مع رجل مع امكان رجلين
مع اجماعا وفيه شبهة الضلاله لقوله تعالى ان تقول احد بهما قد ذكر احداها الاخرى في الكفا فان قيل
اي لا يهدي للشهادة وفي التيسير الضلاله هنا النسيان وقوله قد ذكر احداها الاخرى اي يزيل
شبهة **قوله** والسكران الذي يحده السكر من غير المحرر عند اي حقيقه هو الذي لا يعقل بطقا لا
ولا كثيرا ولا يعقل الرجل من المرأة زاد في الفوائد الظهيره ولا الارض ولا السماء قالوا الذي
لهذي ويخلط به قاله الامه الملة ولما لم يذكر الخلاف في الجاهل الصغير ذكره المصنف والمراد
ان يكون غائب كلامه هذيانا فان كان نصفه سقيما فليس سكران فيكون حكمه حكم الصبي في اقراره
بالحدود وغير ذلك لان السكران في العرف من اخلط كلامه حده لهزله فلا يستقر على شيء واليه مال
الكثير المتنازع واختاره للفتوي لان المتعارف اذا كان لهذي سمي سكرانا وتايد بقوله علي اذا سكره
وكما في حقيقه رضي الله عنه انه يوجب في اسباب الحدود باقتضاها درجة ابدليل الاقرار في شهادة الزنا
ان يقول كالميل في المحلة وفي السرقة بالاخذ من الحرز التام لان قيامه ذلك شبهة الصحو فيدره
الحد واما في ثبوت الحرمة فالاحتياط في امر الحدود في الحرمة دائما اختاره والفتوي قولها الصنف
وجه قوله وذلك انه حيث قال يوجب في اسباب الحدود باقتضاها فقد سلم ان السكر يحقق قبل الحالة
التي فيها وان تفاوت مراتبه وكل مرتبه هي سكره الحد دائما انيط في الدليل الذي اثبت حد السكر
بما يسمى سكر الا بالمرتبة الاخيره منه علي ان الحالة التي ذكر قلنا ليس بها سكران فيؤدي الي عدم
الحد بالسكر **قوله** ما دون ذلك لا يعبري من شبهة الصحو ممنوع بل اذا حكم العرفه اللغة بانه سكران
مقدار من اختلاف الحالة حكم بانه سكران بلا شبهة صحو وما معه من ذلكا بعد من التمييز لم يجعل شبهة
في انه سكران واذا كان سكران بلا شبهة حد فاعبر بثبوت شبهة في سكره في نفي الحد بثبوت
شبهه صحوه وروي بشرعنا يوسف اعتبار السكر بقراه سور قل ياها الكافرون ولا شك ان
المراد من حفظ القرآن او كان حفظها فيما حفظ منه لا من لم يدرسها اصلا قال بشرائه قال لا يوجب
كعبا من لها من من السور فربما يحط بها العاقل الصافي قال لان الله بمن الذي يحجز عن قراها سكران
يعني ما في الترمذي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعنا فندعنا
وحققنا من الحرز فاحدث الحرزنا وحضرت الصلاة فقدموني فقرات قل ياها الكافرون لا اعبدا

يعبدون ونحن نعبد ما نعبدون قال فانزل الله تعالى ياها الذين امنوا لا تقولوا الصلاة
واسم سكراني حتى تعلموا ما تقولون ولا ينبغي ان يقول علي هذا بل ولا يعتبر به فانه طريق سماع
تبدل كلام الله عز وجل فانه ليس كل سكران اذا قيل له اقر اقل ياها الكافرون يقول لا احسبها
لان بل يندفع قاريا يبدلها الي الكفر ولا ينبغي ان يلزم احد بطريق ذكر ما هو كافر وان لم يوجد
نعم لو بعين طريقا لا قامه حكم الله تعالى لكن ليس كذلك فان معرفه السكران لا يوقف عليه بل
له طريق معلوم هي ما ذكرناه قوله تعالى لا تقولوا الصلاة واسم سكراني لمن لم يحسنها لا يوجب
ومر المعروف عليه وعرف ما ذكر ان من استدلاله لا يوجب حقيقه رضي الله عنه هذه الابه علي ان
السكران هو ان لا يعقل منطقا الي اخره غريب في الخطا لا فاني علي واصحابه ولم يصل سكرهم
الي ذلك الحد كما علمت من اهلهم ادر كواا الوجوب وقاموا للاسقاط وجعلهم سكراني في نفي
ضد قوله واما قوله تعالى حتى تعلموا الابه فانما اطلق لمر الصلاة اذا يصح اكل الصواب بان يعلموا
جميع ما يقولون حشيه ان يبدلوا بعض ما يقولون حقيقه وليس فيه اي من مراتب السكر كذا وكذا
بل ان من وصل الي ذلك الحد الذي كما يوافيه سمي سكرانا وكون المقدور الذي هو سبب الحد ما هو
لا يعرف له بوجه وقوله المصنف والثاني يعبر ظهور اثره في مشيته وحركته واطرافه فيدر ان
المراد من الاجماع في قوله والمعتبر في القدرح السكرنا قاله بالاجماع المذهبي والاهل
بكن للتأني قول اخر يخالف قولها واعترضه شارح بانه قلده فيه خيرا الاسلام وفيه نظر فان الثاني
يوجب الحد في شرب النبيذ المسكر حقيقه وان قل ولا يعتبر السكر اصلا ولا يحفي انه ليس يلزم من
قوله الثاني في تحريم السكر ما هو اعتقاده الناقل ان السابق يحد بالسكر بل الحاصل انه لما قال
يحد بالسكر عندنا حد السكر مطلقا عنهما وعن الثاني ومفصلا عن الامام اي هو باعتبار امضائه الحد
هو اوصاه وباعتبار مجرد الحرمة هو ما ذكرت وجاز ان يكون بعض من فسرا لسكر بذكره
فسره باعتبار اخر كان حلف بطلاق او عناق ليشرب حتى يسكر فحده يعلم متى يقع الطلاق والعاق
وغير ذلك ثم ابطله بان هذا تفاوت اي لا يضبط فكم من صاح يتمايل ويترك في مشيته وسكران
تأبته وما لا يضبط لا يضبط به ولان الذي وقع في كلام علي رضي الله عنه بحضرة الصحابة الاعتبار
بالاقوال لا بالمشي حيث قال اذا سكر هذي الي اخره **قوله** ولا يحد السكران باقراره علي نفسه اي
بالحدود والحال حقا لله تعالى كحد الزنا والشرب والسرقة الا انه يضمن المروقة وقيد بالاقرار
لانه لو شهد عليه بالزنا في حال سكره وبالسرقة بعد الصحو ويقطع وانما لا يعتبر اقراره في حقوق
الله تعالى لانه يوجب رجوعه عنه ومن المعلوم ان السكران لا يثبت علي شيء وذلك الاقرار من الاشياء
والاقوال التي نقولها فهو محكوم بانه لا يثبت عليه ويلزمه الحكم بعد ساعة بانه رجح عنه هذا قوله

في قوله

شبهه انه كذب على نفسه مجونا وهتكنا كما هو مقتضى السكر المنصف هو به فيندرج عنه بخلافه لا
يقبل الرجوع فانه ما اخذ به لان غاية الامر ان يجعل راجعا عنه لا يقبل هذا الذي يعني ان يعزى في
السكر الذي لا يعزى معه الاقرار بالحدود على قوله اي خفيه قولها ينفقون فيه كما انفقوا عليه في
الحرمان اذ رآه للحدود منه لو اعتبر كقوله فيه في احباب الحد وهذا بخلاف حد القذف لان فيه
حق العبد والسكران كما لما جنى فيما فيه حقوق العباد عقوبه عليه لانه ادخل الالف على نفسه فاذا
اقربا القذف سكران جبر حتى يصحوا فيحد للقذف ثم يحبس حتى يحلف عنه الضرب فيحد للسكر وسعي ان
يكون معناه انه اقربا القذف سكران وشهد عليه بالسكر من الانبذة المحرمة او مطلقا على الحد في الحد
بالسكر من الاشربة المباحة والاشربة محرمة لا يجزى بقرارة بالسكر وكذا لو اوجده بالاشربة في سبب القصاص
وسائر الحقوق من المال والطلاق والعنف وغيرها لا تقبل الرجوع **قوله** ولو ارتد السكران
لا تبين امراته لان الكفر من باب الاعتقاد والاعتقاد وباعتبار الاحتفاظ حكم بكفره لانه مع عدم
اعتقاده لما يقوله ولا اعتقاده للسكران ولا اعتقاده لانها فرع قيام الادراك وهذا بعض ان السكران
الذي لا تبين امراته هو الذي لا يعقل منطقا لقوله اي خفيه في حده والظاهر انه كقولها ولذا لم ينقل
خلافه في انه لا يحكم بكفر السكران بتكلم مع الهما لا يفسر السكران بغير ما تقدم مرهنا فوجهه ان ابا خفيه
انما اعتبر عدم الادراك في السكران احتياطا لدفع الحد ولا شك انه يجب ان يحتاط في عدم تكفير المسلم
حتى قالوا اذا كان في المسلم وجوه كثيرة لوجوب الكفر ووجه واحد منعه على الحق ان يميل اليه ويشي عليه
فلما اعتبر في اعتبار عدم رده بتكلم بما هو كفاي قتي السكران احتياطا لكفره لانه يكفر في جميع ما نقل
تلك الحالة هذا في حواله اما في ما بينه وبين الله تعالى فان كان في الواقع فقد ان يتكلم به ذكر المعناه
كفره ولا فلا فان قيل هذا الاعتبار مخالف للشرع فان الشارع اعتبر دركه فاما حتى خاطبه في حال سكره
وذلك لان قوله تعالى لا تقرؤ الصلاة وانتم سكارى حتى تفهموا خطاب السكارى لان في حال سكره يخاطبه
بان لا يقرؤها لذلك والاحكام له قراها وان لم يعلم ما يقول لعدم الخطاب عليه فلا يفيد هذا الخطاب
فايده اصلا فهو خطاب للمصاحي ان لا يقرها اذا سكر فالاشتغال مطلوب منه حال السكر وان كان يعقل
دركه شي ما او لا كما لا يبرر وهو معنى كونه مخاطبا حال السكر ولا شك ان تحقق الخطاب عليه ولا دركه ليس
الا حقوقيه اذ لم يسهل الاحكام ولا علم له بما يبعد منه فاعتبار دركه زائلا في حق الردة لا يكفر لعدم الاعتقاد
والاعتقاد اعتبار مخالف لاعتبار الشرع في حقه قلنا تمت من النزاع ما بعضى انه بعد ما عاقبه بمرور
ادحا مع عدم فهم الخطاب خفف عنه في اصل الدين ووجه عليه في ذلك خصاصة وذلك حديث عبد الرحمن
بن عوف المتقدم فانه لم يحكم بكفر القاري مع اسقاط لفظه لان قلها بالها فزوت ولا شك ان ذلك السكر
الذي كان به لم يكره حتى لا دركه اصلا الا في امره اذ ركو او حوب الصلاة وقاموا الى الاداء فقلنا

في قوله

في قوله

ان الفارغ رحمه في اصل الدين وعاقبه في فروعه ولهذا صححنا اسلامه واولا هذا الحديث لقلنا رده
دركه ولم يعزى من الكافر السكران اسلامه وما ذكرنا يعرف صحة التفسير الذي ذكرناه وهو ان هذا
السكران الذي وقع منه كلفه رد ولم يعزل الى افعي السكران كان عن غير قصد اليها كما قرأ على قلها بالها
الكارون تغير فليس بكافر عند الله ولا في الحكم وان كان مدركا لها فاصدا سمحنا ايضا فانه كما قرأ
عند الله تعالى بطريق تكفير الحازل وان لم يحكم بكفره في القضاء لان القاضي لا يدري من حاله الا انه سكران
تكم بما هو كافر فلا يحكم بكفره والله اعلم **باب حد القذف** تقدم وجه المناسبة بينه وبين ما قبله
بعده والقذف لغة الرمي بالشئ وفي الشرع الرمي بالرب وهو من الكبار باحاج الامة قال الله تعالى ان الذين
رمون المحصنات الفاضلات المومنات لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم وكذا عليه الصلاة والسلام
اجتبوا السبع الموثقات قبل وما هن رسول الله قال السكران بالله ولا يستره نزل النفس التي حرم الله واكل الربا
واكل مال اليتيم والتولي يوم الرزق وقد قال المحصنات المومنات الفاضلات تنفق عليه وعنه عليه السلام
من اقام الصلوات الخمس واحبب السبع الكبار نوذي يوم القيامة ليدخل من اي ابواب الجنة شاء وكذا
نقد المحصنات وتعلق الحد به بالاحاج مستند الى قوله تعالى والذين رمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهاد فاحلوهن مما بين حلة ولا تقبلن لهم شهادة ابدا والمراد الرمي بالرب حتى لو رماه بسائر المعاصي
غيره لا يجب الحد بل القدر في النص اشارة اليه اي الى المراد الرمي وهو استراط اربعة من الشهود
شهودون عليها بارماها به يظهر صدقه بما رماها به ولا شئ يوقف بثوته بالشهادة على شهاد اربعة
الا الرأى ثبت وجوب حله القاذف المحسن بدل لاله هذا النص القطع بالغا القارف وهو صفة الاثمة
واسقلا له دفع عار ما نسب اليه بالتأثير بحيث لا يوقف ثبوت اهلية الاحتياط **قوله** اذا
مدف الرجل رجلا محصنا او امرأة محصنة بصرح الزنا بان قال زني او يا زاني وطالب الحد في الحد
حده الحاقه ثمانين سوطا ان كان القاذف حرا وان كان عبدا حده اربعين سوطا شرط الاحسان في القذف
وهو ان يكون حرا عاقلا بالغ اسلم عفيفا وعنه داود عدد استراط الحرية وانه يجب قاذف العبد وعن
احمد استراط البلوغ بل كون المذنب في سبب مجامع وان كان صبيا وهي خلاف الصحيح عنه وعن محمد بن الحبيب
وابن ابي ليلى حد يحد بقذف الدمية اذا كان لها ولد سلمه المولى عليه قوله الجمهور وسباني الوجه عليه وقوله
بصرح الرمي بحد من القذف بالكتابة كقيل صدقت لم قال يا زاني بخلاف ما قال هو كما قلت فانه حد له
قال الشهد انك زان فقال لاخره انا الشهد لاحد علي الثاني لان كلامه محتمل ولو قاله انا الشهد مثل ما شهد
به حد ويحد بقوله ربي فرجك وقوله ونبئت ثم قال بعد ما قطع كلامه وابتكره بخلافه بمرور ولا وكذا اذا
قال لبيست ابي زانية او ابي فانه لا يحد به قاله الثاني واما حد سفيان وان شئتموه والحسن بن صالح وقال
ما ذكره هو رواه عن احمد بن محمد بن عيسى عن سالم بن عبد الله بن عمر قال كان عمر بن الخطاب يحد في

المعبر عن علي انه حله رجلا بالتقريب ولانه اذا عرف المراد بدليله من القريبه صار كما لصرح قلنا
لم نعتبر الشارع مثله فاننا راينا حرم صريح خطبة الموتى عنها في العدة وابعاح التقريب وقاله لا واعد
سرا وقال ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء اذا ثبت من المشرع نفى اتحاد حكمهما في غير الحد لم يحرم
ان يعتبر مثله علي وجه يوجب الحد المختلط في دربه واما الاستدلال بان علي الله عليه وسلم لم يلزم الحد الذي
قال رسول الله ان امراتي ولدت غلاما اسود يعرض بنفيه فغير لا رفر لان الزام حد القذف متوقف علي
الدعوي والمراه لم تدع وقد اورد ان الحديث في سبب وليس صرحا في القذف ووروده باعتبار المفهوم
وهو حجة في الروايات واحيب بانه ثبت بالنسبة الي الزنا بالاعتناء والثابت يقتضي كالثابت بالعبارة والحق
ان لا دلاله اقتضاي ذلك كما سيظهر بل حده بالانزاع والاجماع فهو وارد لا يندفع ولا يرفع في ثبوت القذف بعد
ان يكون بصرح الرضا من ان يكون بالعربي او السطحي او الفارسي وغير ذلك فلا يحد لوقال لهما نيت بخار او غير
او ثور لان الزنا ادخال رجل ذكره الخ مختلفا ما لوقال ونيت ساقه او امان او ثوب لود را هم لان معناه
واخذت البذل اذ لا تصلح المذكورات للادخال في فرجها ولو قيل هذا الرجل لا يجد لانه ليس يعرف في جانبها
اخذ المال ولو قال زينت وانت صغيره او جامعك فلان جامعها حراما لا يجد لعدم الاثم وعدم العراضة اذ
الجماع الحرام يكون سباح فاسد وكذا لا يجد في قوله باحرام زناه لانه ليس كل حرام زنا ولا يقول اشهد في
رجل انكر زنا لانه حاكم لقذف غيره ولا يقول است اذني من فلان او اذني الناس او اذني الزنا لان افضل
في مثله منقول للترجيح في العلم بانه قال است اعلم به وسيا في خلافه في فروع تذكرها واما استراط القذف
فاجماع اذا كان حيا فان كان ميتا فطالبه من بضع الفتح في شبه ثم ان نفيه عن غير المقدوف عن مفهوم الصفه
وهو معتبر واورد سعي ان لا استراط المطالبه لان المذهب فيه حوايه تعالي فالجواب ان حوايه العبد مطلقا
توقف التقريبه علي الدعوي وان كان مطلوباً نعم مرد علي ظاهره لغيره فادفع نحو الرضا والمحبوب
فانه لا يجد فيه مع صدق القذف للمعصية بصرح الرب وكذا الاخر من الاحتمال ان يصدق له لو نظروا في
الاولى كدبه ثابت بتقرير فالتفتي الخاف الشير لا بنفسه ولو قال لرجل يا زانية لا يجد استحقاقا عند ابي
حنيفة وابي يوسف وعند محمد والثاني رحمهما الله لا يجد لانه قد دفعه علي المبالغة فان التا تزاولة
في علامة وتساويه ولها انه رماه بما يستحيل منه فلا يجد كما لو قدف مجبو باء كما لو قال است محمل للرب
لا يجد وكون التا المبالغة محملا لعهد لهما من التا نيت ولو كان حقيقه فالحد لا يحسب اليك ولو قال
لامرأة يا زانية حد عندهم لان الترخيم شائع ويفرق علي اعصابه لما مر في حد من الزاني **قوله** ولا
يجوز من نيابة الا في قول ما لا يلائم به وهو النسبة الي الرب كد با غير مقطوع به لحو او كونه صادقا غير
انه عاجز عن اتيان خلاف حد الرب لان سببه ما بين الشهود ولو للقرية والمطلوب لهما هنا نفس القذف بالجماع
الحد ليس بذاته بل باعتبار كونه كاديا حقيقه او حكما عدم اقامه النسبة قال تعالي فاذا لم ياتوا بالشهد

ثاوبك عند الله هم الكادون فالخامس انه تعالي منع من النسبة الي الزني الا عند القذرة علي الاثبات
بالشهاد الا ان قاعدة النسبة هناك تحصل اما عند العجز فانما هو تشيع وتقلقة تقابل عملها بلا فائدة
حد الرب غير انه يترج عنه الفروغ الحشواي الثوب المحشولانه منع وصول الاله اليه ومقتضاه انه لو
كان عليه ثوب ذو بطنه غير محشولانه يترج والظاهر انه ان كان فوق قميص يترج لانه يصير مع القميص
كالمحشول او قريبا منه ومنع ايصال الاله اليه يصلح **راجزا قوله** والاحسان ان يكون المقدوف حيا الي
اخره قد مر ذلك والظاهر هنا في اثبات ذلك وثبت الاحسان باقرار القاذف او شهاده رجلين او رجل
وامرأتين خلافا لفرق وقد مر فان انكر القاذف الاحسان وعجز المقدوف عن اتيان البينة لا خلاف ما يعلم انها
بمعصية وكذا اذا انكر الحريم ليجد حد الارقا لقوله ولا يجد كالا حرا الا ان يقسم المقدوف بنبه انه
حرو لو كان القاضي يعلم حريمه حده ثمين وهذا قضا يعلمه بما ليس سببا للحد فيجوز اما استراط الحريم
فلانه سطلق عليه اسم الاحسان قال تعالي فعليه نصف ما علي المحصنات من العذاب اي الحواير والرفيق
ليس بمحصن لهذا المعنى وكونه بمحصن معنى اخر كالاسلام وغيره يوجب كونه بمحصنات وجهه دون وجه
وذلك شبهة في احصائه بوجوب دوي الحد عن قاذفه فلا يجد حتى يكون بمحصنات جميع المفهومات الي اطلاق
عليها لفظ الاحسان الا ما اجمع علي عدم اعتباره في تحقق الاحسان وهو كونه زوجة او كونه المقدوف
زوجا فانه جامعها وهو قوله تعالي والمحصنات من النساء اي المتزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل
في احصان الرجم ولا شك ان الاحصان اطلق معنى الحريم كما ذكرنا ومعنى الاسلام في قوله تعالي فاذا احصن
قال ابن سعود اسلمن وهذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان والمصنف ذكر فيه ما تقدم من قوله
عليه الصلاة والسلام من اشرك بالله فليس بمحصن ونقدم الكلام عليه ومعنى العفة عن فعل الرب قال تعالي والذين
رمون المحصنات والمراد بهن العقاب واما العقل والبلوغ ففيه اجماع الا ما عجز احد ان يصي الذي يحام
مثله بمحصن فيجد قاذفه والاصح عنه كقول الناس وقول ما لا في العصبية التي يحام مثله لا يجد قاذفها
حضورها اذا كانت مراقة فان الحد بعلة الخطا لا عارف ومثلهما للحقة والعامه عنفون كون الصبي
والمجنون لمعصية عار يستلها الي الزنا بل ربما يفكر من القائل لصبي او مجنون يا زانية اما لعدم صحة قصده
واما لعدم خطاها بالحرمان ولو فرض لحوق عار لمراقة فليس لها فاعلي انكاره فيندري وهذا اولي
من تعليل المصنف بعدم محقق فعل الرب منهما لانه مول بان المراد بالرب الموثم والافه محقق منهما
الموطي في غير الملك لكن القذف انما لو حب الحد اذا كان برب في موثمه صاحبه وبه يندفع الابراد القابل
اذا لم يحقق الرب منهما فيبغى ان يجد قاذف مجنون في حالة جنونه لكنه لا يجد وان كان قد دفعه حين
اقافته واما استراط العفة فلان غير العفيف لا للحقة العار بنسبته الي الرب لان تحصيل الحاصل محال
ولو لحقة عار اخر فهو صدق وحد القذف للقرية لا للصدف وفي شروح الطحاوي في العفة قال لم يكن وطى

امراه بالرب ولا شبهة ولا نكاح فاسد في عمره فان كان فعل ذلك مرة سريدا نكاح الفاسد
سقطت عدالته ولا حد علي فادفه وكذا لو وطئ في غير الملك او وطئ جارية ستره بينه وبين
غيره سقطت عدالته ولو وطئها في الملك الا انه محرم فانه ينظر ان كانت الحرمة موقفة لا سقط
عدالته كما اذا وطئ امراه في الحيض او امته المجوسيه ولا سقط احصانه وان كانت موبدة سقط
احصانه كما اذا وطئ امته وهي احنه من الرضا عة ولو سرامراه بشهوة او نظرا في فرجها بشهوة ثم
تزوج بنيتها قد دخل بها او امها لا سقط احصانه عند اني حنيفه وعندنا يسقط ولو وطئ امراه
بالنكاح ثم تزوج بنيتها ودخل بها سقط احصانه انتهى لفظه وانما لم يسقط احصانه عند اني حنيفه
في بنتا المموسه شهوة لان كثير من الفقهاء يحجرون نكاحها **قوله** ومن نفي نسب غيره فقال له لست
طبيكة فانه يجد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة وكذا ان اقتصر عليه الحاكم في الكافي وعلمه في الهداية
بانه في الحقيقة قد فلامه وكانه قال امه زانية لانه اذا كان لعنابه ولا نكاح كذلك الغير كان عن
زنا هامة قبل بعلي هذا ان الاول ان يقال اذا كانت محصنة حتى تشمل جميع شرائط الاحصان واورد
عليه انه يجوز ان لا يكون ثابت النسب من ابيه ولا يكون امه زانية بان كانت موطوءة بشبهة او نكاح
فاسد الجواب المراد انك لست لا بيك الذي دللت من ما به بل مقطوع النسب منه وهذا ملزوم بان
الامر زنت مع صاحب المال الذي ولد هو منه وهذا معنى قول المصنف لان النسب انما ينفي عن الرائي ما من
غيره وحاصله ان نفي نسبه عن ابيه يستلزم كون ابيه رايا لان النسب انما ينفي عن الرائي فلمن ان امه
زنت مع ابيه فجات به من الذي ولا يخفى انه ليس بلا زنا لواز كون ابيه راي باه مكرهه او ناهية فلا
ثبت نسبه من ابيه ولا يكون قاد فلامه فالوجه اثباته بالاجماع وهذا بناء على الحكم بعدم ارادة الاب
الذي يدعي اليه ونسب مخصوصه ولا شك في هذا الا كانت بمعنى المسئلة التي نلبها وهي التي بردها
السؤال المذكور وجوابه ما سيجي وحل بعضهم وجوب الحد في هذه على ما اذا كان قوله ذلك في حال
العصب والسياب بدليل المسئلة التي نلبها فان بحلف المراد بلقطه الاب على هذا التقدير فانه اذا
كان في غير حاله العصب فاما يراد بالاب الاب المشهور فيكون النفي مجازا عن نفي المناجحة في محاسن
الاخلاق **قوله** ومن قال لغيره في عصب لست بان فلان لا يبيد الذي يدعي اليه يجد ولو قال في غير
عصب لا يجد لان عند العصب يراد به حقيقة اي حقيقة نفيه عن ابيه لانه حاله تبيت وشتم وغيره
يراد به المعانيه على عدم تشبهه به في محاسن اخلاقه ولا يخفى ان في حاله العصب ليس نسبه امه الي الرنا
امرا لا زنا لواز نفيه عنه ونفي القصد الي اثباته من غيره شبهة او نكاح فاسد كالتى قبلها فثبت الحد
به بمعونة فرائس الاحوال وهذا لا يثبت الحد بصرح الرنا وكذا ذكر في المبسوط ان في الاول في الحد استحسانا
بأنرا من سعود وهو ما ذكره الحاكم في الكافي من قول محمد بن بلعنا عن عبد الله بن سعود انه قال لا حد الا في

قد ف محصنه او نفي رجل عن ابيه ثم حملوا الاثر على النفي حاله العصب وحكموا بانه حاله عدمه
لم ينفه عن ابيه بدلالة الحال فليس هذا من التحصين في شيء اذ ليس قد فاد انما يكون تحصيلها
لو كان قد فاد اخرج من حكم القد ولو قال لست بان فلان ولا ان فلانه لا يجد مطلقا لان حده في
قوله لست بان فلان في حاله العصب بمقتضى باعتبار انه قد فاد امه واذا نفي نسبه عن امه فقد
نفي ولادتها اياه فقد نفي زناها به فكيف يجد هذا واما اذا قال يا ولد الزنا ما وابن الذي فلا
يتا في فيه تفصيل بل محذ البتة بخلاف ما لو قال يا ابن القبيح فانه يعزرد ولو قال يا امراته يا خليل
فلان لا يجد ولا يعزرد **قوله** ولو قال لست بان فلان يريله بفلان حده لا يجد لانه صادق في
تلامه وكذا لو قال لست بان فلان يعني حده هو صادق لانه قد ينسب الي الجدة مجازا متعارفا وفي بعض
امهاتنا ان امير حاج وامير حاج حده وكذا لو قال لست بان فلان لعمه او خاله او زوج امه كما
يجوز لان كلاهما اطلق عليه اسم الاب كما سياتي واعلم ان قوله لست بان فلان لا يبيد المعروف له
مجازي هو نفي المناجحة ومعنى حقيقي هو نفي كونه من ما به مع زني الام به ومع عدم زناها بل شبهة
في ثلاثة معان عكن ارادة كل منهما على الخصوص وقد حكموا بتحكيم العصب وعدمه فانه يراد به كونه
من ما به مع ربي الام به ومع عدمه يراد المجازي وقوله لست بان فلان لا يجد له معنى مجازي هو
نفي شأهته لجده ومعنيان حقيقيان احدهما نفي كونه محمولا من ما به والاخر نفي كونه ابا اعلى
له وهذا يصدق بصورتين نفي كون ابيه خلق من ما به بل زنت جدته به او جات به بشبهة وكل
هذه المعاني يعبر ارادة كل منهما تحصيل العصب احدها بعينه في الاول وهو كونه ليس من ما به مع ربي
الام به اذ لا معنى لان محبته في السباب بان امه جات به بغير زني بل بشبهة محبان حكم ايضا بتعيين
العصب في المعنى الثاني الذي هو نفي نسب ابيه عنه وقد فادته فانه لا معنى لخباره في حاله العصب
بانك لم يخلق من ما به جدك وهو مع سماجته اجد في الارادة من ان يراد نفي ابوت ابيه لان هذا القول
السما فوق الارض ولا يخلص الا ان يكون فيها اجماع على اني الجدة بلا تفصيل لان في تلام اجماعا على
ثبوته بالتفصيل لو قال له انت ان فلان لغيره لا جد مع انه ليس بجد فانه صريح لجواز كونه ابنه
شرعا بلا ريب على ما قلنا فانما هو استحسان معنى حديث ابن مسعود وهذه المورسات في الكتاب لكنها
صنا است **قوله** ولو قال له يا ابن الزانية وامه ميتة محصنة كان للولد المطالبة بحده فاذا طالب
به حده القاذف ولا يطالب بحده القد للميت الا من يقع القاذف في نسبه بقدره وهو الوالد وان غلا
والولد وان سفل لان العار لمحقوبها للجزية مكن القد فشا ولا لها معنى فذلك ثبت لها حق المطالبة
لكن لوقته لها بواسطة لمحقوقه للقد وبذلك ان ذلك هو الاصل في الخصومة لان العار
لمحقوقه معقودا فلا يطالب غيره بموجبه الا عند الياس عن مطالبته وذلك بان يكون ميتا فلذا لو كان

وذكر حكمه

المقدوف غايما لم تكن لولده ولا لوالده المطالبة خلافا لابن ابي سلمى ولانه يجوز ان يعرف القاتل
وما ذكرنا من ان حق المطالبة ينبت للاب وان علا ذكره الفقيه ابو الليث وفي فتاوى قاضي خان رجل
قد فني قبل ولده وولد له من بعده ان ياخذ القاذف ويحده ولدا لابن وولدا لغيره سوا في ظاهر الرواية
ولا ياخذ به كذا اخ ولا هم ولا جد اب الاب ولام الام ولا عم ولا مولاة وعند الشافعي وما ذكرنا
الله ايضا المطالبة لكل وارث ما عدا ابه في فتاوى القاضي قال محمد بن عمر بن ربه وورث
منه ان ياخذ القاذف ويحده انتهى وهذا رواية عربية عن محمد ثم الشافعيه فيمن يرثه ثلاثة اوجه
انه يرثه جميع الورثه والثاني غير الوارث بالزوجيه الثالث يرثه دكوالعصبات لا غيرهم وعندنا
ليس بطريق الارث بل لما ذكرنا من حقوق العار ولدا لا ينبت للاخ عندنا حق المطالبة به لان قرابة الولاد
عزله بقدر الانسان ما لا يخفى من العار للانسان كاللاخ لنفس ولده ووالده بخلاف الاخ لا يخفى ضرر
عار في اخيه كما لا يخفى النفع بانفاق اخيه ولعلم الشرح بذلك اجاز شهادته الاخ لاخيه فليس
المقدوف ولا لعمه وخاله المطالبة بحق القاذف ولم يجز شهادته الولد والوالد لانهما في حكم نفس
المشهود له ولهذا اعني لكون حق المطالبة للحقوق العار غير دائر مع الارث ينبت للزوج وعز الميراث
بالقتل او الرف او الكفر فلما نزل ابيه ان يطالب قاذفه بعد قتله جدا المقدوف وكذا اذا كان الولد عبدا
او كافرا خلافا لغيره وينبت لولد بنت المقدوف كما ينبت لولد الابن خلافا لمحمد ونبهت للابعد مع وجود
الاخرب وكذا ثبت لولد او لد حق المطالبة مع وجود الولد خلافا لغيره ولو عفي بعضهم كان لغيره
ان يطالب به لانه لدفع عن نفسه وقوله خلافا لمحمد يعني في روايه ليست هي ظاهر الرواية عندنا
ان ينسب الي ابيه وهو اجنب عن حده لانه بدليل انه لم يدخل في لفظه وكذا الولد وكذا الوقف
علي اولاده واولاد اولاده لا يدخل ان الت في ظاهر الرواية وجه الظاهر عنهم ولا يمنع عدم الدخول
بل يدخل كقول الخصاف وقد اخبره جماعة في الوقف وثانيا وهو على تقدير التسليم فالجبي
مختلف لان سبى ثبوت حق الخصومه في حد المقدوف ثبوت الجزية المستلزمة لرجوع عار المنسوب
الي الانسان الى الاخر وثبوت الوقف عليه بثبوت تبادر ولد البنت من قولنا اولاد فلان بله
بني من سبى به فاذا لم يبادر لم يثبت له الوقف وصار كالموصيه لا ولاد اولاد فلان لم يدخل اولاد
نات له هذا وجه قول زفران ما لمحق الولد فوق ما لمحق ولدا لولد فصار ولد الولد مع الولد كولد
المقدوف معه واعتبره بالخصومه في اللفظ فانه لا خصومه للابعد مع وجود الاقرب والجواب
نعم ان ما لمحق الاقرب فوق ما لمحق الابعد بل كل من ينسب الي المقدوف بالجزية لحقه من العار مثل
ما لمحق الاخر لا تحاد الوجهه والنجيبه خلافا للمقدوف مع ولده لانه لحقه العار مقصودا بالالحاق
به دون ولده وولد ولده واما حق خصومه الكفا فاما ثبتت للاقرب بالحد بده هو قوله عليه

عنه

عليه وسلم الانكاح الي العصبات فعلم ترتيبهم في ذلك لان الاسم يشعر به حيث علم ان حكمه ذلك
ان قلت قد ظهر الانكاح علي ولا به مطالبه ولدا لولد مقدوف حده وحيثه انما خالف زفراني
ذلك عند وجود الاقرب فما وجه ما في فتاوى خان اذا قال حدك زان لاحد عليه قلنا ذلك للأهم
لان في احداه من هو كما مر فلا يكون قاذفا ما لم يعين مسلما خلافا لقوله انت ان ابن الزانية لانه قاذف
لجده الا ان كان كان او كانت محصنه **قوله** واذا كان المقدوف محصنا جاز لانه القاذف لانه
المعبدان يطالب بالحد خلافا لغيره ولكل من قال طريقه الارث يعني اذا كان المقدوف ميتا بان دفع
بعد موت المقدوف لانه لا يرث ولا يطالب به الابن في حال حياة المقدوف هو قوله العبد
تناول الابن معنى لامرورة لرجوع العار اليه وليس الحد لان والمطالبة به لا حل اسم اذ ليس طريقه
الارث عندنا واذا تناول معنى فغاية امره ان يجعل كانه تناول له صورته ومعنى ان يكون هو المقصود
بالقدف ولو كان كذلك لم تكن له المطالبة لعدم احصائه فكذا اذا كان مقدوفاً معنى فقط ولنا انه
اي القاذف غير مقدوف محصن هي امه او ابوه فياخذ به بالحد وهذا لان الاحصان في المقدوف
مقدوف وهو الذي ينسب الي الرنا شرط يقع تغييرا على الكمال لانه لا يقع تغييرا كاملا الا اذا كان محصنا
ثم رجع هذا التغيير الكمال الي ولده فثبت له حق المطالبة على طريق الاماله الشين الذي لحقه لا
الخلافه ترتب على المطالبة اقامة الحد حقه تعالى والكفر لا يما في اهليه استحقاق المطالبة بخلاف
ما اذا قد فني نفسه لعدم احصائه فلم يقع التغيير اذ لم يكن محصنا على الكمال والحاصل ان السبب في التغيير
الكامل وهو باحصان المقدوف فان كان حيا كانت المطالبة له او ميتا طالب به اصله او فرع وان لم
لمن محصنا لم يحق التغيير الكمال في حقه **قوله** وليس للمعبدان يطالب مولاة مقدوف امه الحره اي التي
قد فني في حال موتها ولا لابن ان يطالب اباها وان علا مقدوف امه الحره المسلمه التي قد فني في حال موتها
بان قال رجل لعبد يا ابن الزانية وامه ميتة حره او قال لابنه او لابن ابنه وان سفل بعد وفاته امه
يا ابن الزانية وهو قوله الشافعي واحده روايه عن مالك والشافعي عنه ان لابن ان يطالب اباها بمقدوف
وهو قوله اي ثور وان المندد لا يطلق ايه فاحلدهم ولانه حد هو حق الله فلا يمنع من اقامته قرابة الولاد
وقال مالك اذا حد الاب سقطت حد ابه الابن لما شرته سبب عقوبه ابيه مع قوله تعالى ولا تغفل لها
اف والجواب ان الاطلاق او الهم مر مخرج منه الوالد على سبيل المعارضه بقوله تعالى ولا تغفل لها ف
والمانع موقوف ولهذا لا يبادر الوالد بولده ولا يقطع بفرقة فانتقضت عليه الحد بالاجماع على عدم القطع
وصارا لاصل لنا هو ما لا يه اعني قوله تعالى ولا تغفل لها ف وقوله عليه السلام لا يبادر الوالد بولده
ولا السيد بعبده واما الاجماع على عدم القطع فلهذه الملة للاب في المروق فلا يرد على ما لرحمه الله
نعم دلالة الاجماع على كونه لا يبادر به لانه فان اهدار حيا سبه على نفس الولد بوجوب اهدارها في

عرضه بطريق اولي مع ان القصاص يتحقق بسببه والمغلب فيه حق العبد بخلاف حد القذف فيها
والضعف الاستدلال بعدم القطع ببقائه مال الابن اقتصر المصنف على قوله ولهذا لا يقاد الوالد
بولده وقول المصنف ان له في ما يعاقب بسبب عبده استدلال على عدم اعتبار مطالبة العبد لسيده
بقذف امه قبل لان حق عبده حقه فلا يجوز ان يعاقب بسبب حق نفسه **قوله** ولو كان لها اي زوجته
الميتة التي قال لولاها بعد موتها يابن الزانية ولدا اخر من غيره كان له حق المطالبة باجماع الامة لاربعه
لان لكل منهما حق الخصومة وظهر في حق واحد مما منع دون الاخر فيعمل المقتضي عمله في الاخر وكذا لو
كان جماعة مستحقون المطالبة فعلى اقدمهم كان للاخر المطالبة به بخلاف عفو واحد مستحق القصاص
استيفاء الاخر لان القصاص حق واحد للميت موروث للوارثين باسقاط احدهما بالعفو لا ينفرد
بقاؤه لان القتل الواحد لا يتصور تجريمه اما هنا فالحق في الحد لله تعالى ولكل ولاية المطالبة به فلا
يطلق باسقاط احدهما **قوله** يجوز التوكيل باثبات الحدود من القايي في قوله اي حليفه ومجهرهما
الله خلافا لابي يوسف وكذا في القصاص لان خصومة الكل يقوم مقام خصومة الموكل وشرط الحد
ما ثبت مثله والاجماع انه لا يصح باستيفاء الحد والقصاص لهما عقوبة تدري بالشبهات ولو اشبه
الوكيل مع غيبه الموكل كان مع احتمال انه عفا او ان المقتدوف قد صدق القادف او اكدب شهوده
ولا يحق قصور العليل الاول لان حقيقه العفو بعد ثبوت السبب لا يسقط الحد دفع احكامه اولي
قوله ومن قدف غيره فقات المقتدوف بطل الحد وقال الثاني لا يطل ولو مات بعد ما اقيم لعنه
الحد بطل ابا في عندنا خلافا له بناء على انه يورث عنه فيرث الوارث الباقي مقام له وعندنا
ما يورث واختلف ان فيه حق الشرع وحق العبد فانه شرع له دفع العار عن المقتدوف وهو الذي
يستحق به على الخصوص كالقصاص من هذا الوجه اي من هذا الدليل هو حق العبد يعلم انه شرع زاجر
وعنه سمي حد او المقصد من شرع الزواجر فلها اخلا العالم عن الفساد وهذا به حق الشرع اذا لم يحضر
بهذا انسان دون غيره وبطل من حواه وحق العبد في حق القذف تشهد الاحكام باعتبارها حقا للعبد
شرطت الدعوى في اقامته ولم يطل الشاهد بالتقادم ومحجب على المناسن ونعيمه القاصي يعلمه اذا
علمه في ايام قضايه ولذا لو قد فقه محضه القاصي حده وان علمه القاصي قبل ان يستقضي ثم ولي القضا ليس
له ان يقيم حتى يشهد به عنده ويهدم استيفاءه على حد الزنا والسرقة اذا اجتمعوا ولا يصح الرجوع
منه بعد الاقرار به وباعتباره حق الله تعالى استوفاه الامام دون المقتدوف بخلاف القصاص لا يعقل
ما لا عند سقوطه ولا يحلف عليه القادف وينصف بارف كالعقوبات الواجبه حقا لله تعالى وحق
العبد بقدر بقدره لا ينفذ بخلاف المثلث واذا انفارست المقتدوف ولم يكن هذا مستقضي
احدا من اركان اعتبارها فيه مثبت ان فيه المقتدوف لان الثاني في مال الي تعذيب حق العبد بعد ما لحق العبد

نحو

باعتبار حاجته وغنى الشرع ونحن صرنا الى تعذيب حق الشرع لان ما للعبد من الحق يتولى استيفاءه
بولاة فيصير حق العبد مرعيا بتعذيب حق الشرع لا يهدرا ولا كذلك عكسه اي لو غلب حق العبد لزم
ان لا يستوفى حق الشرع الا بالعلم يجعل ولا به استيفاءه اليه وذلك لا يجوز الا بدليل ينصبه الشرع
على انا به العبد في الاستيفاء ولم ثبت ذلك بل لما ثبت استنباط الامام حتى كان هو الذي استوفيه كسابر
الحدود التي هي حقه تعالى على ما قد من الاحكام فاذا اثبت ما ذكرنا من الاختلاف في هذا الا
نفرعت فروع اخرى يختلف فيها بعد الفروع المستوفى عليها الشاهد لكل من ثبوت المقتدوف منها الارش
فعدمه يورث وعندنا لا يورث اذا الارث بحري في حقوق العباد ولا في حقوق الله تعالى اي ما يورث
العبد حوا العبد بشرط كونه مالا او ما يتصل بالمال كالنكاح او فيما سقط الى المال كالقصاص والحد
ليس شيئا منها فيبطل بالموت اذ لم يثبت دليل سمعي على استيفاء الشرع وارث من جعل له حق المطالبة
او وصيه في المطالبة التي جعلها شرطا لظهور حقه ومنها العفو فانه بعد ما ثبت عند الحاكم القذف
والاحصان لو عفى المقتدوف عن القادف لم يصح منه ومحمد عندنا ويصح عنده ولا يسقط عندنا الحد بعد
ثبوتها الا ان يقول المقتدوف لم يقدفني او كذب شهودي وحسبده يظهر ان القذف لم يقع موحيا للحد
ما انه وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما اذ صدق المقتدوف فانه يطل لعنه ظهور ان القذف لم يقع
موحيا للحد بخلاف العفو عن القصاص يسقطه بعد وجوبه لان المغلب فيه حق العبد ومنها انه لا يجوز
الاعتبار عنه عندنا وبه قال مالك وعندنا يجوز وهو قول احمد ويحري فيه المداخل عندنا وبه قال
مالك حتى لو قدف شخص مرات او قدف جماعة كان فيه حد واحد اذ لم يخلل حد من القذف ولو ادعى
بعضهم قدف في اثنا الحد ادعى اخرون كل ذلك الحد وعندنا الثاني في محري فيه المداخل عندنا وبه قال
في العفو مثل قول الثاني وهو انه يصح عفو المقتدوف **قوله** ومن امحيا بان قال ان العايب في حد
القذف حق العبد الى اخره ما تقدم من بيان الاصل المختلف فيه ونفريج الاحكام المختلف فيها على الخلا
فيه هو الاظهر من جهة الدليل والاشهر لانه قول عامة المساج وذهب صدر الاسلام ابو اليسر الى
ان المغلب فيه حق العبد كقول الثاني وخرج الاحكام المختلف فيها على غير ذلك اما توجيه ان حق العبد
غالب فلان اكثر الاحكام تنبني عليه والمعقول يشهد له وهو ان العبد يستفح به على الخصوص وقد نص
محمد في الاصل ان حد القذف حق العبد كالقصاص واما تخرج الاحكام فاعنا قوسا الى الامام لان كل احد
لا يهدى الى ضرب الواجب اولانه بما يزيد المقتدوف في قوته لمخلفه ينفع تلقاء انا لا يورث لانه
مجرد حق ليس مالا ولا بمنزلة هو كغيره الشرط وحق استيفاءه بخلاف القصاص على ما قد منا وانما لا يصح
عفو لانه عفو عما هو مولى عليه فيه وهو الاقامة ولا نه تنعت في العفو لانه رضي بالعار والرضي العار
عار وهذا كما تربي يخرج لبعض الفروع المختلفه لم لا يحق ما في تحريمه عدم حجة العفو لا يحق ان كون

المقدوفه منع به على الخصوص ممنوع بل فيه ميانه اعراض الناس عن خصوص القادف وصيانه
اعراض بعضهم عن بعض على العموم وان العفو لا يستلزم الرضى بالعار بل قد لا يرضى الانسان بما
كرهه ولا يعاقب عليه فاعله وكرهه مولي عليه انما هو في نفس الفعل للمقهر بسبب حقيقه فلا يفي ان
يعفوا فلا يفعل ذلك اصلا وما ذكرنا في ترجيح تغليب حق الله اوجه مما في الحكاية ان شاء الله تعالى
وقول محمد ان وقع في موضع انه حق الناس فقد وقع في اخذ ان حق الله **قول** ومن اقرب القذف ثم رجع
لم يقبل رجوعه لان القذف فيه حقا فيكذب به في الرجوع بخلاف ما هو حاله من حواله تعالى لانه لا يملك
له منه تقبل رجوعه واما التعليل بانه بالافراز الحق الشين بالغير وبالرجوع يريد ان يبطل حق الغير
فالمعنى انه اثبت حق الغير ثم يريد ان يبطله فلا يقبل منه ويشكل عليه الرجوع في الافراز بحواله تعالى كونه
الحق الشين لا اثر له بل الحاصل انه لما الحق الشين ثبت حق الاي فلا يقبل ابطاله فالخلاف الشين بالغير
في اتناحق الايدي ليس غير امتناع الرجوع ليس الا لتضمنه ابطال حق الغير **قول** ومن قال لعربي
باسم الله او قال لست بعربي لا يجده كذا اذا قال لست من بني فلان فقال ما لك رحمه الله بعد اذا اوي الشتم
وعنه اذا قال يا رومي لعربي او فارسي او بافارسي لرومي او عربي او يا ابن الخطيئة بعد قلنا العرف في
مثله ان براد نفى المشابهة في الاختلاف او عدم الفصاحه واما قد فاهه او جده من جداته لا يسه فلا
يحظر بل بال فلذا اطلقوا بي الحد من غير تفصيل بين كونه حاله الغضب فارضى وهذا من النسبه
الي الاخلاق الدنيه ما يشتم به فاذا لم يتعارف مثله في القذف اصلا يجعل في الغضب شتما هذا القدر
ولان النبط قد براد به النسبه الي المكان علي ما قال في ديوان الادب النبط قوم يزلون سواد
العراق هو كما قال بارستان يار نبي في حرفنا اي با فردوي لا يجده وقال لفيقه ابو البت النبطي
رجل من غير العرب **قول** ومن قال لعربي يا ابن ما السما ليس بقاذف وكذا اذا قال يا ابن
او يا ابن جلاله الناس بذكره ن هذه لعقد المدح فما السما لقب به عامر بن حارثه القطر في المزدك
لانه وقت العقد كان يقسم ما له مقام القطر فهو كما السما عطا وجود او من يقبل لقب به ابنه عمر وانتهى
لانه كان يمزق كل يوم خدين بلسهما فيكره ان يعود الي بلسهما ويكره ان يلبسهما غيره وهو من ملوك
عنان وعلي هذا فالاسباب ان يكون قول القايل يا ابن من يقبل اللدم بالسرف والاعجاب لكر عرف
العامة في مثله انه جود وقد لقب بما السما ايضا المحسن والصفاويه لقبته ام المندرين امرا القيس لذلك قيل
لولدها بنو ما السما لسد وهيره ولا زمت الملوك من البصره وبعدهم بنو اميه السما وجع
سهما حيث قال لانه ما السما لقب به لصفاهه وخفايه واما جلا فقد استعمل مراد اياه انسان في قول بحم
انا ابن جلا وطلاح السابا . متي اصح العامة تعرفوني . **كلام** سبوه يعني انه ليس علم له بل وصف
حيث لا جلا هنا فعل ماضى كانه قال انا ابن الذي جلا اي اوضح وكشف واما قول القلاخ هـ

الاعراب

انا القلاخ بن جناب من جلا . فيحتمل كونه علما لغيا وكونه وصفا ايضا ثم انه انما يراد به النسبه
في كشف الشدايد واما طه المكاره فلا يكون قد فاهذا وقد ذكر انه لو كان هناك رجل اسمه ما السما
يعني وهو معروف في حال السباب بخلاف ما اذا لم يكن فان قيل اذا كان قد سمي به وان كان النسخا
والصفاء منفي في حاله الغضب ان يجعل علي النبي لكن جواب المساله مطلقا فالجواب انه لما لم يعهد استعماله لذلك
القدر يمكن ان يجعل المراد به في حاله الغضب التهكم به عليه كما قلنا في قوله لست بعربي لما استعمل في النبي
يجل في حاله الغضب علي سبه بنفي الشجاعة والنجاعه ليس غير **قول** وان سبه له او خاله او زوج امه
فليس بقاذف من كل واحد من هؤلاء يسي ابا وهو تسميه العم ابا لقوله تعالى واله ابا عبد ابراهيم واسماعيل واصحق
واسماعيل كان عماله اي ليعقوب عليهم الصلاه والسلام والابن لقوله عليه السلام الخال ابا قالوا فغير
غير ان في كتاب الفردوس في سجاج الديني عن عبدالله بن عمر بن نوفه الخال والدم لا والد له والمات
للتبريه وقيل في قوله تعالى ان ابني من اهلي انه كان ابن امراته **قول** ومن قال لعينه زنا في الجبل
وقال عنيف صعدت الجبل والحاله حاله الغضب وسيظهر ان هذا القيد مراد لا يصدق ويصدق علي
حقيقه واي يوسف وقال محمد لا يجدر ان المهور منه للصعود حقيقه قال لست امراه من العرب هـ
وارق في الحيريات زنا في الجبل والذبي وان كان تهمز فيقال زنا علي ما سلف لكن ذكر الجبل بقوله الصعود
مراد او قوله قالت امراه من العرب فهو علي ما قال ابن السكيت قال لست امراه من العرب ترقص ابا لها
اشبه ابا انك او اشبه عمك . تريد علي ولا تكون كهلوف وكله يصح في صحيحه قد انجده
وارق في الحيريات زنا في الجبل هـ واما علي قوله شارح اصلاح المصنف فقال انما هي لرجل رأي
ابا له ترقصه امه فاحذه من يدها وقال اشبه ابا امك الايات وهذا الرجل قيس بن عاصم المصفر
اي كن مثل اي امك او مثل علي فخذ المضاف اليه والمراد كن مثل اي امك او مثلي وكان ابوه شريفا
سيدا وهو زيد الفوارس بن ضرار الغنبي وامه سفوسه بنت زيد الفوارس قال فاحذته امه بعد
ذلك فحلت ترقصه ويقول . اسمع اخي او اشبهن ابا كما اما اني ملن نال ذاكما . نقص عن مثاله يدك
والجملوف بكر الها وسعد يد الامر معوجه القبل والوكل الذي يتكل علي غيره فيما يحتاج اليه وذكر في
النهايه قوله واشبه جمل بالجيم وقال اسم رجل هو ابو جري من العرب وهو جمل بن سعد والوكل العيال
علي غيره ولما انه يستعمل في القاحشه فهو زنا ايضا علي ما اسلفنا لان من العرب من يسمي الملين اي اللين
في غير النقا الساكنين كقول الحاج . وخندف هامة هذا العالم ومنه قوله صبرا فقد هجت شوف
المساقفه لانه اسم فاعل وزال المانع من التكرار المحزن واما نحو طع الله اذ به اي يديه فالتشبيه بنا علي
ان المراد بحرف اللين او الملين حرف العله لكن الاصطلاح علي انه حرف العله بقيد السكون وقد يجوزوا
في الالفاظ علي حده وان كان علي خلاف الجادة يقال دابة وشأبه وقوي ولا الصالين شاذوا اذا كان

بحث فقال معنى الفاحشة ومعنى الصعود محالة الغضب والسباب تعين الفاحشة مراد
وهذا ما ذكرنا من انه سيظهر اراده قيد الغضب في جواب المسئلة فكان كما لو قال يا زاني اوزنا
فانه محذور اتفاقا وقوله ذكر الجبل يعين الصعود مراد اقلنا انما يتعين ذلك اذا كان مقرونا بكلمة
علي فيقال زنا علي الجبل ولا يخفى انه مما يمنع بل يقال زنا في الجبل معنى صعرت ذكره في
الجهرة وغيرها والبيت المذكور معلوم ان المراد فيه ليس الا الصعود وهو لفظ في الجواب منع
ان ذكر الجبل يعين الصعود فان الفاحشة قد تقع في الجبل اي في بعض بطونه وعلي الجبل اي فوقه
كما قد يقع على سطح الدار ونحوه فلم يكن ذكره قربة ما نعه من اراده الفاحشة فبقي الاحتمال بحاله
وترجح ارادة الفاحشة بقربه حال السباب والمخاصمة ولو قال زنا علي الجبل والباقي بحاله اي
في حال الغضب قبل لا محذور قلنا انما ان ذكر لفظه علي يعين كون المراد الصعود وقبل يجب للعقوبة
الذي ذكرناه وهو محالة الغضب والسباب وهو الاوجه وقد عرف من تقييد جواب المسئلة بحاله
العصيان في حاله الرخص لا يجب الحد ادلا بحب بالشكر بل لا داعي فالظاهر عدم ارادة السب
قوله ومن قال لا خير باراني فقال له الاخر لا بل انت قائما محذوران اذا طالب كل منهما
الاخر لا منهما فادان واذا طالب كل الاخر اثبت ما طالب به عند الحاكم لونه حينئذ حواله
بالي وهو الحد فلا يمكن واحد منهما من اسقاطه فيحد كل منهما بخلاف ما لو قال له مثلا يا خبيث
فقال انت تكافوا ولا يعرف كل منهما للاخر لانه التعزير الحق الا دعي وقد وجب له عليه شلما
وحده للاخر فساقت اما كون الاول قادا فظاهرا واما الثاني فلان معناه لا بل انت زان
ولذا لو كان المحبب عبد احد هو خاصه لانه قاد فبقوله بل انت والمحرور ان كان قادا فلكل واحد
نصف العبد قال المصنف اذ هي بمعنى كلمه بل عطفت مستدركة لفظ الخط بمعنى في التراكيب الاستعماله
يصير الخبر المذكور في الاول اي في التركيب الاول اذا كان خبرا بمد كوراني الثاني فاذا
قال زيد قائم او قائم زيد لا بل عمر فقد وضع عمرو في التركيب الاول موضع زيد فيصير ذلك
الخبر وهو الفعل المتأخر او المقدم وخبر عنه ولم يرد بالاول لفظ يا زاني بل هو اعطاء التفسير
اي هي كما ذكرنا واذا كانت كذلك فيصير واضعا للمنظم الاول بما وصفه به واخبر عنه به معنى
من ياراني في معنى ادعوك وانت زان **قوله** ومن قال لامرأته يا زانية فقالت لا بل انت حذ
المرأة خاصه اذا تراها ولا لعان لانها قادان وقد ف الرجل زوجته يوجب للعان وقد
ياه يوجب الحد عليها الاصل ان الحد من اذا اجتمعوا في عقد بحد واحد اسقاط الاخر وجب بقدره
احتيا لا لدره والعان قائم مقام الحد فهو في معناه ويتقدم حد المرأة بطل العان لا لها بحد
محدودة في حد من العان لا يجري بين المحدودة في الحد وبين زوجها لا لها شهادة ولا شهادة

للحدود في الحد وسقطت للعان لا يسقط حد الحد عنها لان حد الحد يجري على الملا
ولهذا لو قال لها يا زانية بنت الزانية فخاصته الام حد سقط للعان لانه شهادة ولو
خاصته المرأة او لا لعان القاصي بينهما فاذا خاصته الام بعد حد للحد فقد خالف الحد
للعان الذي هو في معناه **قوله** كنت في جواب قوله يا زانية زنت بك فلا حد ولا لعان لوقوع
الشك في كل منهما لانه محتمل انها ارادت الزنا قبل النكاح فتكون قد صدقت في سببها الي الرخي
ينسقط للعان وقد مته حيث نسبته الي الرخي ولم يحد لها عليه وهذا قوله وانعدام منه اي انعدام
التقدير منه فوجب الحد دون العان ومحتمل انها ارادت زناي ما كان من مكنت اياك بعد النكاح
وهذا لا يجري بين الزوجين في العادة يجري مجازا المشاكلة مثل وجزاسية نسبة شلها فان
فعلها بعد الزوجية ليس زنا كما ان الجزا ليس سبه ولكن اهلن عليه اسمه لثنا كل حين ذكره
وعلي هذا لا حد عليها لا فاهم لحدفه وحب العان لانه قد ف زوجته فعلى يحد بحد الحد دون العان
وعلى تقدير حب العان دون الحد والحكم يتعين احد التقديرين بعينه متعذرا فوقع الشك في
كل من وجوب العان والحد فلا يجب واحد منهما بالشك وهذا معنى قوله فاما قلنا اي من انه لا حد
ولا لعان ولو لا ان مثل قولها معلوم الوقوع من المرأة على كل من القصد من عند ابتداء اياها لا
فاظه لوجب حدها البتة عينا لعونها اياه اذا نسبته الي الزنا يصرف الي الحقيقة ومنه في
في مسلة الكتاب ان محلفا ازوجه الفاهم ترد الاقرار بالزني ولم ترد قد فة وتكتفي بمن واحد
في وجهه وعلي الزوج الحد ولها لان هذا منها ليس اقرارا صحيحا بالزني وبقولنا قال احد ولو
ابتدأت الزوجة فقالت لزوجها زنت بك ثم قد فها الزوج لا حد عليه ولا لعان هذا ظاهر **قوله**
ومن اقرب ولد ثم نفاه فانه يلاعن فان السب لونه باقراره وبالزني بعده صار قادا لزوجته
مبلاعن وان نفاه او لا ثم اقرب قبل العان بحد لانه لما اكد بنفسه بطل العان الذي كان وجب
بعينه للولد لان العان حد ضروري صير اليه ضرور النكاح بين الزوجين في ذني الزوجين
فيه اي في العان ما هو الا حد الفذ لانه قد فها فاذا بطل الخاف يبطلان النكاح صير الي
الاصل فيحد الرجل وقوله وفيه خلاف ذكرناه في العان الذي ذكره في العان انه اذا اكد
بنفسه بعد العان بنفي الولد وبغيره القاصي حذ القاصي وحل له ان يزوجها وهذا عندنا في حقيقه
ومحمد وحماد الله وقال ابو يوسف هو محرم موبر وقوله والولد وله في الوجهين اي اذا اقرب
بالولد ثم نفاه وما اذا نفاه او لا ثم اقرب لاقراره به سابقا يثبت ولا ينفي بابعده ولا خفا في
اثابه يثبت به بعد البني وقوله والعان يعصى بدون قطع السب الي اخره جواب سواله وان
يقال ان سب العان ليس لانفي الولد فاذا لم يتفق كيف يجب للعان فقال ليس من ضرور العان

معنى الولد قطع النسب الا ترى انه لو نفاه بعد ان قطعت المدة بعد الولادة فانه بلا عن ولا يقطع
 النسب كما يصح بلا ولد اصلا بان قد نفى بالزنى ولا ولد فانه لا يلاعن ولا ولد هناك يقطع نسبه وانما
 انه لو نفى نسب ولدا امراته الايسة فانه تنفى النسب فيثبت انقطاع اللعان عن قطع النسب من الجاسين ^{فصح}
 لكن لا دخل له في الجواب **قوله** وان قال اي الزوج الذي جات بزوجته بولد ليس بابني ولا بابنك فلا حد
 ولا لعان لانه اذا انكره انبها انكره الولادة فكان نفى كونه ابنه لنفى ولادتها اياه وسقى ولادتها لا ^{يصير}
 قادرا لانه انكار للزنى منها **قوله** ومن قد نفا امرأه معها اولاد لم يعرف لهم اب او قد نفا الملا عنه
 بولد والولد حي وقت القذف او ميت فلا حد عليه اما لو قذف ولد الملا عنه نفسه او ولد الزنى فانه
 يحد ولو انه بعد اللعان ادعى الولد فحد او لم يحد حتى مات ثبت نسب الولد منه فقد نفى بحد ذلك فاد
 غيره او هو قبل موته حد ولا حد الذي قد نفى قبل كذب نفسه وكذا الوقايت ابينة على الزوج انه
 ادعاه وهو ينكر ثبت النسب منه وحد ومن قد نفى بحد ذلك يحد لانها حرجت عن صون الزواني
 ولو قد نفى الزوج نفا عنه واقامت منه انه اكدب نفسه حد لان الثابت بالبينه كالثابت باقرار
 الخصم او بمجانية وجه عدم الحد في ذات الاولاد قيام اماره الزنى منها وهي ولادة ولد كالب
 له نفاتت العفة نظرا اليها اي الى الامارة وهي اي العفة شرط واعلم انه ان صح ما رواه الاما
 احمد وابوداود في حديث هلال بن امية من قوله وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدعي
 ولدها لاب ولا يري ولدها ومن رماها او ري ولدها فعليه الحد وكذا ما رواه احمد ايضا حديث
 عمر بن شعيب عن ابيه عن جده قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ولد المتلاعنين انه يرث امة
 ويرث امة ومن رماها به جلد ثمانين ومن دعاه وولد زنا جلد ثمانين اسكل على المذهب والاعم
 الثلاثة جعله اذ نفا الملا عنه بولد كقذف الملا عنه بلا ولد ولو قذف امرأة لا عنت بغير ولد فعليه
 الحد لعدم ثبوت الزنى وثبوت امارته فان قيل اللعان قائم مقام حد الزنى في حقها فكانت كالحدود
 بالزنى فلا يحد قاذفها احب اليه قائم مقام حد الزنا بالنسبة الي الزوج سلا بالنسبة الي غيره فحق
 محصنه في حق غيره الا ترى ان اللعان في حقه قائم مقام حد القذف بالنسبة اليها لا الي غيره
 حتى قبلنا شهادته ولا يعلم خلافه في ذلك الا ان للثا نفيه في وجهه انه اذا قذفها احبني بذلك
 الزنى الذي لا عنت به لا يحد واعترض بان معصاه الاحد الزوج لو قد نفى بعد اللعان نكرا لمفسو
 في الاصل انه يحد بل الحق انها لم تسقط احصائها بوجه وقولهم اللعان قائم مقام حد الزنى في حقها
 انما ينص الى لا يحد قاذفها لو كان معناه انه وجب عليها الحد وجعل اللعان بدله وليس كذلك لانه
 لا يجب الحد بمجرد دعوى الزنى عليها مع النحر عن اثباته يسقط احصائها وانما هو لتسفي المصادق
 منها حيث تضاهف به على الكاذب عذابه بان يضاهف الى عذاب الزنى عذاب الشهادات المؤكدة

۱۰۰

بالإيمان الغوسنة أو بضاف ذلك إلى عذاب الافتراء والعذبة بخلاف ما إذا كان من صفى الولد لأن
أما ردة الرثي فإيمته فإوجبته ذلك وقد أول فوله ما لا يشرح صدره ولا يرفع أصغره فالحق أن كونه قائما
بقامر حد القذف في حقه ظاهر غير محتاج إلى تأويل وأما الجانب الآخر ففيه تساها لا يرفع وزود
السؤال إنما هو بناء على أنه كلام تحقيق في ظاهره وليس كذلك فلا ورود له **قوله** ومن وطئ وطئها
في غير ملكه لم يجد قاذفه لقوات العفة وهو شرط الاحصان شبهه بالشرط لما لم يكن بحيث يحصل عنده
الاحصان بل هو مجموع أمور العفة أحدها فهو جزم مفهوم الاحصان بالحقيقة ولأن القاذف صادق
بأنه الوطئ في غير الملكة رثي كذا قيل وهو قاصر على ما إذا قذفه بذلك الرثي بعينه أو بهم إما إذا قذفه
بغيره فإنه لا يعلم صدقه فيه يجحد والحكم ليس كذلك بل المضمون أن من قذف زانيا لم يجد عليه موافقة
بذلك الرثي بعينه أو برثي آخر أو بهم نصر عليه في أصل المبسوط خلافاً لإبراهيم وابن أبي ليلى وجه قولنا
أن النصر إنما واجب الحد على من ربي المحصنات ومعناه المحصنين وبالرثي لا يبقى الاحصان فربيه
رثي غير المحصن ولا دليل يوجب الحد فيه نعم هو محرم وأذن بعد التوبة فيعزر والأصل فيما يعرف
به الوطئ المحرم الذي يسقط الاحصان والوطئ المحرم الذي لا يسقطه أن من وطئ وطئها ما العينة
لا يجب الحد لقذفه على قاذفه لأن الرثي هو الوطئ المحرم لعينه فإذا وقع فيه كان زانياً فيصعد
قاذفه فلا يكون فربه وهو الموجب للحد وإن كان وطئ وطئها محرم لعينه بحد قاذفه لأنه وإن
كان محرم ليس رثي إذا عرف هذا فالمحرم لعينه هو الوطئ في غير الملكة من كل وجه كوطئ المحرمة
الاجنبية والمكرهة أعني أن الموطوءة إذا كانت مكرهة يسقط احصانها فلا حد قاذفها فإن لا كراه
سقط الأثم ولا يخرج الفعل به من أن يكون رثي فلذا يسقط احصانها كما يسقط احصان المكره الوطئ
ذكره في المبسوط وأما عيرة ومن وجه كالأمة المشتركة بين الوطئ وغيره وكذا الوطئ في الملكة المحرمة
مؤبدة لو طئ أمته التي هي أحق من الرضاع ولو كانت المحرمة مؤقتة كالأمة المزدوجة والأمة المحبوبة
وطئ أمته الاختين أو الرافعة في حالة الحيض والمفاس بالمحرمة لعيره وأبو حنيفة يشترط في
ثبوت حد القاذف للوطئ في المحرمة المؤبدة كون تلك المحرمة المؤبدة بابته بالإجماع كوطئ أمه
بالنكاح أو ملكة المهر فلورزوجها الابن أو أختها فوطئها لا يحد قاذفه وكذا إذا تزوج امرأتين
لا يجعل له الجمع بينهما في عقده أو جمع بين أختين وطئاً بملكه عين أو نكاح أو من امرأة وعمتها أو خالتها
أو تزوج أمة على حرة أو جمعها في العقد فوطئ الأمة فلا حد على قاذفه بخلاف ما لو نظر إلى داخل فوج
امرأة وسها مع مله حيث انشمر معه ثم تزوج بنتها أو أمها أو أختها فوطئها حد قاذفه عند أبي
حنيفة وهو قوله الأمة الثلاثة ولا يحد عندها لما يبدى المحرم ولا اعتبار للاختلاف كما لو استترى في
مزنه ابنه فوطئها يسقط احصانه وحرمة المضاهرة بالرثا بخلاف من اعلم وأبو حنيفة إنما تغير

عند عدم النص على الحرمة بان ثبت نقيضه او احتياطاً كتبوا بالنظر الى العرج والمسر شهوة لان
نبوتها لا قامة السبب مقام المسبب احتياطاً فهي حرمة ضعيفة لا يفي بها الا حصان الثابت بتعين
مخلاف الحرمة الثابتة بزني الاب فالحا ثابته بظاهر قوله تعالى لا تنكح اباؤكم ولا يعتبر الخلاف
بينها مع وجود النص وكذا اولى الاب جارية ابنته سقط للاحصان وقوله او بالحدث المشهور مثاله حرمة
وطي البنكوحه للاب بلا شهود علي الابن بناء على ادعائهم حديث النكاح الاشهود وكذا لم يعرف
فيه خلاف بين الصحابة وحرمة وطى امته التي خالته من الرضاع او عمته لقوله عليه الصلاة والسلام
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب **قوله** بيانه شروع في تفرع فروع اخرى على الاصل اذا قد
رجلا وطى جارية مكره بينه وبين غيره لا حد عليه لا بعد امر الملك من وجهه فالقادر صا د من
وجهه فيرد الحد للشبهة المقارنه لثبوت الموجب بخلاف رجوعه فانه وان كان الرجوع بوجوب
في الاقرار الاول لا يجعلهما فانه لما لم يقارنه بل وقع متاخرا والفرق ان بالامر بالقرار حتى ادعي
لمرجل الشبهة اللاحقة لان الشبهة اللاحقة بعد تقرير حق الادعي لا ترفعها فلهذا لم يعتبر الرجوع
عاملا في اسقاط الحد **قوله** وكذا اذا قد امرأة رنت في نكاحها او رجلا رنت في نكاحها فانه
لا يحد والمراد قد فضا بعد الاسلام برني كان في نكاحها بان قالت رنت وانت كافره وكذا لو قال
لمصنوني وهو عبد رنت وانت عبد لا يحد كما لو قال قد فتك بالزنى وانت كاسية او امته فلا حد عليه
لانه انما امرأته قد فضا في حال لو علمنا منه صريح القذف لم يلزم حده لان الزنى يحق من الكافرة ولذا
نقيا ما جلد عليه حد بخلاف الرجم على ما مر ولا سقط الحد بالاسلام وكذا العبد ولا فرق بين من كثر
نكاحه عليه الحد ولا حتى ان كانا من الحرين اذا زني في دار الحرب ثم اسلم فزنته لا يحد لان الزنى يحق
منه وان لم يقع عليه الحد فيكون قاده صادقا وانما ارتفع بالاسلام لانهم دون حقيقته الزنى وقد
قذف رجلا في امته وهي محوسبه او مزوجه او المستراه شرا قاسدا او امرأته وهي جانيعة او مطلقا
منها او صاعية صومر فزنت وهو عام بصومها او مكانته فقلبه الحد لان الشرا القاسد لو حبس الملك
فكانت الحرمة في كل من هذه المقادير موفقة مع قيام الملك فكانت فيها لغيره فلم يكن زنى لان الزنى
فكان بلا ملك قال تعالى الا على ازواجهم او ما ملكتم اباؤهم فاتهم غير ملومين بخلاف النكاح القاسد
لم ثبت فيه الملك فلذا سقط احصانه بالوطي فيه فلا حد قاده وعزاي يوسف ان وطى المكاتبه يسقط
الاحصان وهو قوب رفران الملك زابل في جزا الوطي ولهذا يلزم السيد العقولها ولو بقي الملك شرعا
من وجهه لما لزمه وان حرم كوطي امته المحوسبه والخايعين ويحرم قول ان علمتم ان ملكا لذات اسفي من
وجهه كالمسكنة لم يزوج وان عيتم ان ملكا الوطي اسفي لسانه ولا مستلزم نبوت الحد كالامه المحوسبه فيثبت
ان الحرمة لغيره اذ هي موفقة ووجوب العسر لا يدل على سقوط الاحصان كما مر اذ اوطى امته

الزنى

المزهوة وهي بكر يلزمه العسر ولا سقط الاحصان ذكره في المبسوط ولو قدف رجلا وطى امته وهي
احتم من الرضاع لا يحد لان الحرمة موبده وقوله وهذا هو الصحيح احراز عن قول الكرجي فانه يقول
بوطيها لا سقط الاحصان وهو قوله ما لك واحد والثاني رجمهم الله لقيام الملك فكان كوطي امته المحوسبه
رجلا الصحيح ان الحرمة في المحوسبه ونحوها يمكن ارتفاعها فكانت موفقة اما حرمة الرضاع لا يمكن ارتفاعها
فلم تكن الجمل قايلا للجمل اصلا فكيف يجعل لغيره **قوله** ولو قدف مكاتبات وتركه وقال لا حد عليه لم يكن
الشبهة في شرط الحلم وهو الاحصان لا اختلاف في الصحابة في انه مات حرا او عبدا فاورث شبهه في
احصانه وبه سقط الحد ولا يعلم فيه خلاف بين من يعتبر الحرمة من الاحصان **قوله** ولو قدف
محوسبا تزوج بامته يعني لو تزوج محوسبا بامته او بنته ثم اسلم ففسخ نكاحهما فقد نه سلم في حال
اسلامه يحد عندا في حقيقته بناء على ما مر ان انكحهم لها حكم الصنف عندا في حقيقته وقال لا يحد بناء على
ان ليس لها حكم الصنف وقولها قوله الامية الملائكة وقد مر في كتاب النكاح في باب نكاح اهل الشرك
قوله واذا دخل الحر في دارنا بامان فعدت مسلما حد كان فيه حتى العبد وقد التزم ايقاح قوف
العباد ولا نه طمع في ان لا يودي فيكون ملتما بالضرورة ان لا يودي وفي بعض النسخ طمع الا يودي
فكان ملتما موجب اداؤه وهو الحد **قوله** واذا حد المسلم في قدف سقطت شهادته وان تاب
عندنا لان رد شهادته عندنا من تمام حده خلافا للثاني فعنده يقبل شهادته اذا تاب كالماتب من
الشرب وغيره من المعاصي وهي خلا فيه تعرف في الشهادات ان سا الله تعالى **قوله** واذا حد الكافر في
قدف لم يقبل شهادته على اهل الدمة وهذا لان له الشهادة على جنته على ما عرف عندنا و رد الشهادة
من تمام حد القذف وترد شهادته عليهم فان اسلم قبلت شهادته عليهم وعلى المسلمين لان هذه شهادة
اسفادها بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد لان النص بوجوب رد شهادته القايمة وقت القذف ليست
هذه تلك فلم تدخل تحت الرد بخلاف ما لو ارتد الحد ودم اسلم لا يقبل شهادته لانه صار مردودا الشها
ابدا والردة ما زادته الا شرا ميا لاسلام لم يحدث له شهادة بخلاف الكافر الا ميا ولهذا قبلت مطلقا
على اهل الاسلام وغيرهم وبه اندفع ما قيل من ان لا يقبل بعد الاسلام على اهل الدمة لانها كانت قد
ردت بالقذف قلنا ان هذا خري نافذة على الكل لا على اهل الاسلام فقط او على المسلمين ويتبعه على
الكافر وهذا بخلاف العبد اذ احدث في قدف ثم اعق فانه لا يقبل له شهادة ابدا لانه لم يكن له شهادة في
ذلك الحال للرق وقد وجب عليه وهو رد شهادته مع الجلد فيصرف الي رد ما حدث له من الشهادة
بعد العتق هذا لقابل ان يقول ان بعضي لض عدم قبول كل شهادة له حادثة او قايمة لانه تعالى
قال فاحلدهم فان حله ولا تقبلوا لهم شهادته ابداما لحادثه شهادة واقعه في الابد ومقتضى النص
رد ما **قوله** وان ضرب معنى الكافر سوطا في حد ثم اسلم ثم ضرب ما بقي جازت شهادته لان رد الشهادة

منهم لحد مكنون صفه له اي لحد والمقام بعد الاسلام بعض الحد وبعض الشيء ليس هو ذلك الشيء ولم يكن
رد الشهاده صفه له وعن ابي يوسف انه ترد شهادته اذا الامل تابع للاكثر والاصح لما ذكرنا وعرف
انه لو اقيم عليه الاكثر قبل الاسلام ثم اسلموا اقيم الباقي بقبول شهادته عند ابي يوسف ايضا واورد
عليه كما ان المقام بعد الاسلام بعض الحد كذلك المقام قبل الاسلام فليسعي ان لا يكون صفه وايضا
يجعله صفه لما اقيم بعد الاسلام او لي لما ان العلل اذا كانت ذات وصفين فالاعتبار للوصف
الاخر احيب بان النضر ورد بالامر بالحد والنهي عن القبول وليس احدهما مرتبا على الاخر فتعلق
بفعل كل منهما بما يمكن والممكن رد شهادته قايمة للحال مسقية بالنهي به وهذا كما ترى لا يدفع الوارد
علي قوله صفه له بل هو تقرير آخر واصل هذا ما ذكر في الاصل والمبسوط قال لا سقط شهادته القادف
ما لم يضرب تمام الحد اذا كان عدلا ثم قال والحد لا يجزي قاده وانه يكون لعزير احدا او النضر غير
مسقط للشهادة **قوله** وفي هذه المسئلة عن ابي حنيفة ثلاث روايات احداها ما ذكرنا وهو قوليها
والثانية اذا اقيم عليه اكثر الحد سقطت اقامة الاكثر مقام الطرد هي التي ذكرها المصنف عن ابي
والمالته اذا ضرب موطا واحدا سقطت قال وهذه الروايات الثلاثة في النضر اني اذا اقيم عليه بعض الحد
م اسلم علي ما ذكر في الجامع الصغير **قوله** ومن زني او شرب او قذف غير مرة فحد هو لذلك كله سواء قذف
واحد ام رارا او جماعة بكلمة كقوله اسم زناة او بجلات كان يقول يا فلان انت زان وفلان زان حتى
اذا حضروا احد منهم قاضي حد له لانه ثم حضر اخر فادعي انه قد قذفه لا يقيم اذا كان يقذف قبل ان
يجد ان حضروا بعضهم للخصومة كحضورهم فلا يجد ثانيا الا يقذف اخر ستايف وحكي ان ابن ابي الليث
سمع من يقول لشمس يا ابن الزانية فزعه حد بين في المسجد فبلغ ابا حنيفة فقال يا للجب لثافي بلدنا
اخفا في مسلة واحدة في خمسة مواضع اخذه بدون طلب المقذوف والمال انه لو خاصم وجب حد واحد
والمال فيه ان كان الواجب عند حدين يعني ان يترسب منهما يوما او اكثر حتى يخف اخر النضر الاول
والارباع ضرب في المسجد والخامس يعني ان يعرف ان والديه في الاحياء او لا فان كانا حين فالخصومة
لها والا فالخصومة للابن ومن مروح المدخل انه لو ضرب القادف تسعة وسبعين موطا ثم قذفها
احرا لا يضرب الا ذلك السوط الواحد لانه اخل لانه اجمع الحدان لان قال الحد الاول بالسوط الذي يعني
وسندك منه ايضا في فروع يحتملها وقوله غير مرة يتعلق بكل واحد من الثلثة اي من زني غير مرة او شرب
غير مرة او قذف غير مرة فحد مرة فحد لذلك كله على سببته وعندنا لا يعني ان قذف جماعة بكلمة فذلك
في قوله وان قد فهم بجلات او قذف واحد امرات برى اخر يجب لكل قذف حد وعندنا لا فرق ولا
تفصيل بل لا تعد وكيف ما كان وبعبارة قال مالك والثوري والشعبي والنفخي والزهري وقتادة وحماد
وطاوس واحد في رواية وفي رواية نقول لا نشافي الذي ذكرناه انفاذا احتجنا بان مقتضى الآية ترتب الحكم

عبد الوهاب

على الوصف المشعر بالعلية فيكره يتكرره على ما عرف وفي الجديد للشافعي لا يثبت اخل ولو قد فسر كلمة واحدة لما ذكرنا ولا نه حتى اذني ولنا ما ذكرنا من قوله اما الاول لان وهو كل من الرني والشرب فلان القصد من اقامته الحد فانه تعالى لا تزجاء عن فعله في المستقبل واحتمال حصوله بالحد الواحد المقارن بعد الرني المقصود منه والشرب المقصود فاقيم فيمكن شبهة فوات المقصود في الثاني والحدود ندره بالشبهات بالاجاع خلاف ما اذا ربي فحد ثم ذني بحسب حد اخر لتيقنا بعدم ارجاره بالاول والجواب عما استدله به ان الاجاع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيدا لما اقتضته الالية من التكرار عند التكرار المكرر الواقع بعد حد الاول بل هذا ضروري فانه علمت ان الخطاب بالاقامة في قوله فاحلدهم الالية ولا يتعلق بهم الخطاب الا بعد الثبوت عندهم فكان حاصل النص احباب الحد اذا ثبت السبب عندهم اعم من كونه بوصف الكثرة او القلة فاذا ثبت وقوعه منه كثر او كان موجبا للجلد مائة او ثمانين ليس غير فاذا حل ذلك وقع الاشتغال ثم هو ايضا ترك مقتضى التكرار بالتكرار فيما اذا قدف واحذورة ثم قدفه ثانيا بذلك الزنا فانه لا يحد مرتين وفي حد الرني والشرب فالخوف ان الاستدلال له بالالية لا يخلصه فانه محجوب الى عمومك شلها من اية حد الزنا فيعود الى ان هذا احتوا في خلاف الرني فكان المبني اثبات انه حق لله او احتوا في فما ذكر المصنف احصر واصوب وقوله واما القذف فالمعجب فيه حتى انه تعالى كان ملحقا بهما لا حاجة الى الحاقه بل عين الدليل المذكور يجري فيه وهو انه حد شرع حقا لله سبحانه وتعالى المقصود الا تزجاء عن الاعراض فحيث اقيم ثبتت شبهة الى اخر ما ذكر وحتى العبد في الخصومة فيه دون غيره وليس غير وقوله بخلاف ما اذا ذني وقذف وسرق ثم اخذ بعني وثبتت الاسباب عند الحاكم حيث يجب الحدود المختلفة كلها لاختلاف المقصود من كل جنس من اسبابها فان المقصود من حد الحرصيانة العقول ومن حد الزنا صيانة الانساب ومن حد القذف صيانة الاعراض وثبت كل خطاب بخصه ولو حد في الحر والقذف حد واحد اعطلنا ايضا من النصوص عن موجب **فروع** ثبت عليه باقراره الرني والسرقة والشرب والقذف وقفا عيين رجل يبيد بالقصاص في العين لانه محض حق العبد ثم اذا بري اخرجه محده للقذف لانه شوب بحقه فاذا بري مالا مام بالخيار ان شابه ايجاد الرني وان شابه السرقة لان فلاحق الله وهو ثابت بنص ينلي ويجعل حد الشرب اخرها لانه اضعف لانه بما لا ينلي وتقدم قول علي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه وكلما اقام عليه حد احبسه حتى يبر الاله او خلي سبيله ربما لم يرب نصير الامام نصيبا للحدود وهو منهي عن ذلك وان كان محصنا اقتصر منه في العين وصنعه حد القذف ثم رجه لان حد السرقة والشرب محض حق الله تعالى وسقي اجمعت الحدود ولحق الله تعالى وفيها مثل نفس مثله ترك ما سوي ذلك هكذا نقل عن ابن سعود فان عباس والمعنى ان المقصود بالوجع له لغيره وانما يكون منه باستيفاء النفس والاشتغال بما دونه لا يفيد الا انه يصنعه السرقة ولو انفرد

لانه وجب عليه بالاحد وانما يسقط لضروقة القطع ولم يوجد فلهذا صرحنا بما يفي بما من
تركة ولا يقام حد في المسجد ولا قود ولا نعزرو ولكن القاضي ان اراد ان يقام محضرته يخرج من
المسجد كما فعل عليه الصلاة والسلام في القامدية او يبعث امينا كما فعل عليه الصلاة والسلام في
ما عذر ولا يحلف في القذف اذا انكره ولا في شئ من الحدود ولا في النكول وهو مجتمع في الحدود
لان النكول اما بدله والبدل لا يكون في الحدود او فاقير مقام الاقرار والحد لا يقام بما هو قاهر
مقام غيره بخلاف التعزير والفضاض فانه يحلف علي سبيلهما ويحلف في السرقة لاجل المال
فان نكل ضمن المال ولا يقطع لان حقيقته السرقة احد المال فعيد محلف علي اخذ المال لا علي فعل
السرقة وعند نكول يقضي بموجب الاخذ وهو الضمان كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة ثبت
الاحد ضمن ولا يقطع واذا اقام الموقوف بينه بالقذف سألها القاضي عن القذف ما هو
خصوص ما قال لان الربيعي يعبر الربيع قد بطنونه قد فاقلا بد من استفسارهم فان لم يريدوا
علي قوتهم قد لا يجدوا واشهدوا انه قال يا زاني وهم عدول حد فان لم يعرف القاضي عدلهم
حبس القاذف حتى يزكو لانه صار منهما بارتكاب ما لا يحل من اعراض الناس فيحبس هذه التهمة
ولا يكفله علي ما تقدم في الزنا فارجع اليه ولا يكفل في شئ من الحدود والقصاص في قول أبي حنيفة
وابي يوسف الاول ولهذا يحبس ابو حنيفة وفي قول أبي يوسف الاخر وهو قول محمد بن محمد بن
الكفيل فلهذا لا يحبس عندها في دعوي حد القذف والقصاص ولا خلاف انه لا يكفل بنفس
الحدود والقصاص لان النيابة لا يجري في انفا بهما والمقتود من الكفالة اقامة الكفيل مقام
المكفول عنه في الايقاف وهذا لا يحقق في شئ من الحدود فاما اخذ الكفيل بنفس الدعوي عليه بعد
ابي حنيفة اذا زعم الموقوف ان له بينه حاضرة في المصروف فلهذا لا يأخذ منه كفيل بنفسه ولكن يلازمه
الي اخر المجلس فان احضر بينه والاخلي سبيله وعند أبي يوسف ومحمد يأخذ منه بنفسه الي ثلاثة ايام
وما لا حد بالمقدوف في الدعوي والخصومة مثل حقوق العباد وفي اخذ الكفيل بنفسه نظر للمدعي
من حيث يمكن من احضار الخصم لاقامة البينة عليه ولا ضرر فيه علي المدعي عليه وابو حنيفة يقول
هذا احتياط والحدود محتاط في درها لا اثباتها وكان ابو بكر الرازي يقول مراد ابو حنيفة ان
القاضي لا يحبره علي اعطاء الكفيل فاما اذا سمحت نفسه فلا بأس لان تسليمه نفسه مستحق عليه والكفيل
في الكفالة بالنفس فاما بطلب هذا القدر فاما ان اقام شاهدا احد الا يعرفه القاضي بالعدالة فهو كما
لو لم يجر احدا لا يلازمه الا في اخر المجلس فان كان ظاهرا للعدالة حبسه اذا قال في شاهد اخر لو
او ثلثه هذا المقدار احتياطا وهذا كله عند أبي حنيفة لانه لا يري الكفالة بالنفس في الحدود وعندها
ياخذ كفيل بنفسه ولا يحبس لان المقصود بحبس يد كذا لو اختلف الشاهدان علي القذف في المكان

والزمان لا يبطل شهادتهما عند أبي حنيفة وعندهما منع قبول الشهادة لانه انما سبب وجوب
الحد فلم يثبت الشاهدان علي سبب واحد لا يعني به كما لو اختلفا في اقراره بالقذف واشابه
له وابو حنيفة يقول القذف قول قد يكرر فيكون حكم الثاني حكم الاول فلا يختلف المصنوع به
باختلافهما في المكان والزمان كما لطلاق والعناق وهذا هو القياس في الانشاء والاقرار الا
ان استحسن هناك لان حكم الاقرار بالقذف يخالف حكم الانشاء ليل ان من تروج امرأة ثم اقر
انه كان قد فحها قبل النكاح عليه الحد ولو قد فحها في الحال كان عليه اللعان ولو اختلفوا في اللغة
التي وقع القذف بها من العربية والفارسية وغيرها بطلت شهادتهما لان عند اختلاف اللغة يمكن
الاختلاف في العراضة ونحوها وكذا لو شهد احدهما انه قال يا ابن الزانية والآخر لم يسمك ولو
شهد احدهما انه قد فح يوم الخميس والاخر انه اقترانه قد فح يوم الخميس لا يجد ولا يقبل في اثبات
القذف كتاب القاضي وكما الشهاداة علي الشهادة ولو قال القاذف بعد ثبوت القذف عند القاضي
عندي بينة بصدق تولى اجل مقدار قيام القاضي من مجلسه من غير ان يطلق عنه وقال له ابعث
الي شهودك وذكر ان رستم عن محمد اذا لم يكن له من ياتي بهم اطلق عنه وبعث معه بواحد من
شرطه ليرده عليه وفي ظاهرها رواية لم يفتقر الي هذا لان سبب وجوب الحد طهر عند القاضي
فلا يكون له ان يؤخر الحد لما فيه من الضرر علي الموقوف وتأخير دفع العار عنه والي اخر المجلس ليل
لا ينصرف كما لنا خراي ان يحضر الجلال وعنه أبي يوسف يستأني به الي المجلس الثاني لان القذف هو
الحد بشرط عجزه عن اقامة اربعة والعجز لا يتحقق الا بالامهال كالمدعي عليه اذا ادعي طعن في
الشهود بمهل الي المجلس الثاني وجوابه ما قلنا وعرف انه لا يقبل منه الا اربعة فلو جازى بالحد
هو الثلاثة قال تعالى ثم لم يأتوا با اربعة شهداء فاجلدوهم فان شهد رجلان او رجل وامرأتان
علي اقرار الموقوف بالزنا يدره عن القاذف الحد وعنه الثلاثة لان الثابت بالبينة كالثابت بالمعا
فكما سمعنا اقراره بالزنا الا ان المعنى في الاقرار اسقاط الحد لاقامته لان ذلك لا يمكن ولو كثر
الشهود ولو ذنبي الموقوف قبل ان يقام الحد هل القاذف او ولي وطيا حراما علي ما ذكرنا او ارتد
سقط الحد عن القاذف ولو اسلم بعد ذلك لان احصان الموقوف شرط فلا بد من وجوده عند
اقامة الحد وكذا اذا احرس او غتته ولكن لا لزوال احصانه بل يمكن شبهة انه لو كان ناطقا صديقا
ولا يقر القاضي بالشهود ما تم به شهادتهم في الحدود حبس اخر تقدروا ان قوله انت اري من فلان
او اري الناس لا حد عليه وهو من المبسوط وفي فتاوي قاضي خان قال انت اري الناس اري
من فلان عليه الحد ولو قال انت اري مني لا حد عليه ولو قال لها يا زانية فقالت انت اري مني حد
الرجل وحده ولو قال لامرأته ما زانيت زانية حرامك لا حد عليه وكذا لو قال لامرأة وطبك فلان

وطيا حراما او مجربا او جاسعا حراما لاحد عليه وكذا اذا قال اخبرت انك زان او اشهدت علي ذلك
ولو قال زنت وفلان معك يكون قاذفا لها لان العادة ان لا يصح حاله الذي فاقصرت الي معيه
المفرد ون الحضور ومن قال است لا بويك لا يكون قذفا وهو ظاهر لمست لانسان لمست لرجل ليس قذفا
رجل قذف ولده او ولده لاحد عليه ولو قذف اباه او امه او اخاه او عمه حد قال لرجل قذف
يا زاني فان قال الرسول للرسول اليه فلان يقول لك يا زاني لاحد علي الرسول ولا علي المرسل وقال
له يا زاني حد الرسول خاصه ولو قذف ميتة فصدقه ابنها ليس له ان يطالب بقذف بعد ذلك ولو قال
يا ابن الجاحد يا ابن الجاحد لاحد ولو قال لرجل يا بني لاحد عليه لانه تطف وكذا يا ابن النضر يا ابن اليهود
وفي الخلاصة عن مجموع النوازل رجل قال في بيت لم يثرب الخمر ولم يزن فقال اغرفه كدست لم يجد
لانه ليس يا غارة الي هذه الافعال ولو قال ابن عمه كدست فكذلك لانه لم يسمه ولم يكنه ولو قال وي
ابن عمه كدست يكون قذفا ومعنى الاول فعل الكل ومعنى الثاني فعل هذه كلها ومعنى الثالث هو فعل
هذه كلها وفي الفناوي قال لرجلين احدهما زان قيل له هذا هو لاحد فاقول لا لاحد عليه لان اصل
المعذوم لم يقع موحيا ولو قال لجماعة كلكم زان الا واحدا يجب عليه الحد لان المعذوم فيه موجب للحد
فكان لكل واحد ان يدعي ما لم يعين المستثنى ومن فروع تدخل حد المعذوم ما ذكره المصنف في النجاس
عبد قذف حرا فاعتق فقتل اخر فاجتمع ضرب ثمانين ولو جاز الاول فضرب اربعين ثم جاز به الاخر
ثم له الثمانين لان الاربعين وقع لها يتي الي ثمانين ولو قذف اخر قبل ان ياتي به الثاني الثمانون
يكون لها جميعا ولا يضرب ثمانين مستانفا لان ما بقي تمامه حد الاحرار فجاز ان يدخل فيه الاحرار
وهذا ما وعدناه ولو قال لامرأة باروسي حيد ولو قال يا غيبه بعز **نص** **اللعن** لما
قدم الحد ود المقدره بالمفوض القاطعة وهي او كذا اتبعها القبر بر الذي هو د والها في المقدر
والدليل والقبر بر ناديب دون الحد واصله من العز بمعنى الرد والردع وهو شروع بالكتاب
قال الله تعالى واصبروه من فان اطعنكم فلا تنفخوا عليهم سبيلا امر بضرب الزوجات تاديبا وقهرا
وفي الكافي قال عليه السلام والام لا ترفع عصاك عن اهله وروي انه عليه السلام عزر رجلا قال
لعينه يا محنت وفي الحديث روي عنه عليه السلام قال رحم الله امرأ علق سوطه حيث يراه اهله واقر
من هذه الاحاديث قوله عليه السلام لا يجلد فوق عشرين الا في حد وبيان وقوله واصبروه هم علي تركها
لعشر في البيان لهذا دليل شرعي القبر بر واجمع عليه العجابه وبالغنى وهو ان الرجوع عن الافعال
السيئة فلا تعير ملكات بمعشر وسد رجا اليها هو افح والغش واجب وذكر التمرناشي عن المرحبي
انه ليس به شئ مقدر بل مفوض الي راي القاضي لان المقصود منه الرجوع واحوال الناس مختلفة في
قنهم من ينزجرا للضيقة ومنهم من يحتاج الي اللطمة والي الضرب ومنهم من يحتاج الي الحبس وفي السنة

اللعن

القبر بر علي مراتب تقرير اشراف الاشراف وهم العلماء والعلماء بالاعلام وهو ان يقول له
القاضي بلغي لك تفعل كذا فينجز به وتقرير الاشراف وهم الامراء والدا فبين بالاعلام والجر
الي باب القاضي والمقصود في ذلك وتقرير الاوساط وهم السوقة بالجر والحبس وتقرير الاخص
بهذا كله وبالضرب وعن ابي يوسف يجوز القبر بر للسلطان باخذ المال وعندنا وبابي الائمة الثلاثة
لا يجوز وما في الخلاصة سمعت من ثقة ان القبر بر باخذ المال ان راي القاضي ذلك او الموالي جاز
ومن حيله ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز تقريره باخذ المال مني علي اختيار من قال بذلك للمحتاج
يقول ابي يوسف وقال التمرناشي يجوز القبر بر الذي يحب حق الله تعالى لكل احد يجعله انيابه عن الله
تعالى وسيل ابو جعفر الهندواني عن وجد رجلا مع امرأة اجمل له قتله قال ان كان يعلم انه يفر عن
الرجل بالصياح والضرب بما دون السلاح لا يقتله وان علم انه لا يفر جازا لا بالقتل حل له قتله وان طاعته
المرأة محل قتلها ايضا وهذا تنصيص علي ان الضرب تقرير اعلمك الانسان وان لم يكن محتشا وصرح في
المنتقى بذلك وهذا انه من باب ازالة المنكر باليد والشارع ولي كل احد ذلك حيث قال من راي سكران
مستعيره بيده فان لم يستطع فليسا نه الحديث بخلاف الحد ولم يثبت توليها الا للولاه وخلاف القبر بر
الذي يجب حقا للعبد با لحد وخوفه فانه لتوقفه علي الدعوي لا بغيره الا الحاكم الا ان يحكم به ثم
القبر بر فيما شرع فيه القبر بر اذ اراه الامام واجب وهو قول مالك واحمد وعندنا ثمانية ليس
بواجب لما روي ان رجلا جازا الي النبي صلى الله عليه وسلم وقال اني رايته امرأة فاصبت منها ما دون
ان اطاعها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصلت مغنا قال نعم فتلا عليه ان الحسنات يذهبن
السيئات وقال في الاضمار اقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن سيئهم وقال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم
في الحكم الذي حكم به للزبير في سقي ارضه فلم يوافق عزمه ان كان ان عمك بعصب صلى الله عليه
وسلم ولم يعزوه ولما ان ما كان مضوضا عليه من القبر بر كافي وطى جاز به امراته او جاز به مشتركة
بحب امثال الامر فيه وما لم يكن مضوضا عليه اذا راي الامام بعد مجانبه هو ي نفسه المصلحة
او علم انه لا يفر جازا لابه وجب لانه راجع مشروع لحق الله تعالى فوجب كالحد وما علم انه ان جاز بدو
لا يجب وهو محل حديث الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ما اصاب من المرأة فانه لم يذكره للنبي صلى الله
عليه السلام هو نادم متزجر من ذكره له ليس الا الاستعلام بوجبه ليفعل معه واما حديث الزبير القبر بر
لخزادي هو النبي صلى الله عليه وسلم وخوز تركه وفي فتاوي قاضي خان القبر بر حق العبد كما رجوه
كوز فيه الا براد العقود والشهادة علي الشهادة ومخري فيه اليمن يعني اذا انكره سبه بخلفه يعني
بالقول ولا يحكي علي احدا نه يتقسم الي ما هو حق العبد وحق الله حق العبد لا شك في انه مخري فيه ما
ذكره اما ما وجب منه حق الله تعالى فقد ذكرنا انفا انه يجب علي الامام ولا يجز له تركه الا فيما علم

اللعن

انه انزجر الفاعل قبل ذلك ثم يحب ان يفزع عليه انه يجوز اثباته بدع شهادته فيكون مدعياننا
اذا كان معه اخر فان قلت في فتاوي قاضي خان وغيره ان كان المدعي عليه ذامرة وكان اول ما فعل
يوظف استحسانا فلا يعزروا فان عاد وتكررت منه روي عن ابي حنيفة انه يضرب وهذا يجب ان يكون في حقوق
الله تعالى فان حقوق العباد لا يمكن القاضي فيها من اسقاط التعزير قلت يمكن ان يكون محله ما لو لم يفت
الله تعالى ولا منافاته لانه اذا كان ذامرة فقد حصل تعزيره بالجرايم باب القامعي والدعوي فلا يكون
سقطا لحق الله سبحانه وتعالى في التعزير وقوله ولا يعزروا يعني بالضرب في اول مرة فان عاد عزروا وحيد
بالضرب وعكر كون محله حق ادعي من الشتم وهو من تعزير ما ذكرنا وقد روي عن محمد في الرجل يسم الناس
ان كان له مروه يوظف وان كان دون ذلك حبس وان كان سبابا يضرب وجسري الذي دون ذلك المروعة
عندي في الدين والصالح **قوله** ومن تدف عبدا او امه او ام ولد او كافرا بالزنى عزرا بالاجماع الا
علي قوله داود في العبد فانه محله وقوله ان المسبب في الذميه التي لها ولد مسلم قال محله وانما عزروا
لانه اي هذا اللام خاتمة قد ف وقد امتنع وجوب الحد على الفادف لفقد الاحسان فوجب التعزير وكذا
اذا قد ف سلمنا غير اني قال يا قاضي او يا قاضي او يا قاضي او يا قاضي او يا قاضي او يا قاضي او يا قاضي
يا مقبوح يا ابن النجبة يا قرطبان يا من يعمل عمل قوم لوط او يا لوطي او قال انت تلعب بالصبان يا اكل الربا
يا شارب الخمر يا ديوث يا محدث يا خائن يا ماوي الزواني يا ماوي اللصوص يا منافق يا هودي يجر هكذا
مطلقا في فتاوي قاضي خان وذكره الناطقي وقبده بما اذا قال لرجل صالح اما لو قال لفاقد يا فاسق
او لفسق يا لفسق او للفاجر يا فاجر يا شقي عليه والتعليل بقيد ذلك وهو قولنا انه اذا ما الحق به من الشتم
فان ذلك انما يكون ممن لم يعلم انما من علم فان الشتم قد الحقه هو بنفسه قبل قول القائل
وقيل في بالوطي بيا عن بنته ان اراد انه من قوم لوط فلا شئ عليه وان اراد انه يعمل عملهم عزروا على قول
ابي حنيفة وعندهما محله العجيج انه يعزروا ان كان في عصب قلت او هزل من تعزير بالهزل لا يبيع ولو
قد فنه باتيان ميتة او لحيمة عزروا قال المصنف الا انه يبلغ بالتعزير غاية في الجنابة الاولى وهو ما
اذا قد ف غير المحض بالزنى لانه من جنس ما يجب به الحد وهو الزنى بالزنى وفي الثانية وهو ما اذا قد ف
يعبر الزنى من المعاصي الراي الى الامام **قوله** ولو قال يا حمار او يا خنزير لم يعزروا لانه لم ينسبه الي
شئ من معصيه ولم يعلو به شئ من اهل الحق الشتم بنفسه حيث كان كذبه ظاهرا ومثله بالقر
يا نور يا حية يا نيس يا مرد يا ديب يا حمار يا غيا يا ولد حمار يا عيار يا نا كسر يا مكوس يا مسخرة يا منكله
يا كتحان يا ابله يا ابن الحمار وابوه ليس يحمار او يا ابن الاسود وابوه ليس كذلك يا كلب يا رستيا يا جرد
يا موس لم يعزروا والحق ما قاله بعض اصحابنا انه يعزروا في اللحن ان قيل انه قريب من معنى القرطبان
والديوث وامراده والقرطبان في المعروف الرجل الذي يدخل الرجال على امراته ومثله في عرف ديار

مصر والشام المعز من والقواد وعدم التعزير في الكلب والخبر رويها هو ظاهر الرواية عن
علمنا الملائكة واخبار الهند اني انه يعزروا به وهو قول الامية الثلاثة لان هذه الالفاظ تذكر
بالمشيمة في عرفنا وفي فتاوي قاضي خان في يا كلب لا يعزروا قال عن القبة اي جعفر انه يعزروا به
سببه ثم قال والصحيح انه لا يعزروا لانه كاذب قطعنا انتهى في المبسوط فان العرب لا تعد سببه لهذا
يسمون بطلب وذئب وذكر قاضي خان عن اما لي ابي يوسف في يا خنزير ويا حمار يعزروا به في
رواية محمد لا يعزروا وهو الصحيح والمصنف استحسان التعزير اذا كان المخاطب من الاشراف فحصلت
ملته المذهب وهو ظاهر الرواية لا يعزروا مطلقا ومخار الهند وان يعزروا مطلقا والمفضل من كون
المخاطب من الاشراف يعزروا بلبه او لا فلا يعزروا في مقامه وفي قدروا قتل في ليلد وانا اظن
انه شبه بالبله ولا يعزروا به **قوله** والتعزير اكثره تسعة وثلثون سوطا عند ابي حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف يبلغ به خمسة وسبعون سوطا والاصل في نفيه عن الحد وقوله عليه السلام من
بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين ذكرنا البيهقي ان المحفوظ انه مرسل واخرجه عن خالد بن الوليد عن
النعمان بن بشير ورواه ابن ناجيه في فوائده حدثنا محمد بن حصن الاسدي شاعري عن علي المقدسي ثنا
مسعر عن خالد بن الوليد عن عبد الرحمن بن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من بلغ الحديث ورواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار مرسلنا قال اجبرنا مسعر بن كدام اجبرني عن الوليد
بن عثمان عن النعمان بن مزاحم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بلغ الحديث والمرسل عندنا
محبة موجهة للحد وعند اكثر اهل العلم اذا ائتم ان لا يبلغ به حدا فابوا حنيفة ومحمد نظرا الى مرافقه
علوم النكراه في النفي فصرنا اليه نقصا عن حد الا ان قال ان الاربعين يصدق عليها حد فلا يبلغ اليها
بالضرر المذكور خصوصا والمحل محل احتياط في الدرر وابو يوسف اعتبر اقل حدود والاحرار لان
الاصل الحرية ثم نقص سوطا في روايته هشام عنه وهو قول زفر وهو القياس لانه يصدق عليه قولنا
ليس حدا فيكون من افراد المسكوت عن النبي عنه وفي ظاهر الرواية عند خمسة وسبعون قبل وليس فيه
معنى معقوله وذكر ان سبب اختلاف الرواية عنه انه امر في تعزير رجل تسعة وسبعين وكان يعقد
للك خمسة عودا باصابعه فعقد خمسة عشر ولم يعقد للاربعة الاخير لانه نقصا لها من الخمسة فظن
الذي كان عنده انه امر بخمسة وسبعين واما امر بتسعة وسبعين قال وروي مثله عن عمر بن خمسة
وسبعين وليس بصحيح ونقل عن ابي الليث قال قيل ان ابا يوسف اخذ النصف من حد الاحرار واكثره
ما به والنصف من حد العبيد واكثره خمسون فحصل خمسة وسبعون ومنع صفة اعتبار هذا الاخذ
وهو لا يضره بعد ان اثره عن علي كاذك في الكتاب من انه قلد عليها فيه وكونه لا يعقل بكونه اذا فرض
انما لا يدرك بالراي بحسب تقليد الصحابي فيه وانما يتم حوايه منع ثبوته عن علي كاذك اهل الحديث اعز

ونقله النعماني في شرح السنه عن ابن ابي ليلى وبقولنا قال الشافعي في الحرجة قال في العبد تسعة عشر
من حد العبد في الحرجة عشرة وعشرون وفي الاحرار اربعون وقال مالك لا حد لاكثر من مجوز للاحرار ان
زيد في التعزير على الحد اذا راي المصلحة في ذلك بحاجتها لهوك النفس لما روي ان عن من زايده على
خاتما على نفس خاتمت المال ثم جاء به لصاحب بيت المال فاحذ منه ما لا يبلع عمودا فصر به ما به وجبه
وكلم فيه فصر به ما به اخري فكل منه من بعد فصر به ما به ونفاه روي الامام احمد باسناده ان عليا الى
بالجاني الشاهر قد شرب حراما في رمضان فصر به ثمانين للثرب وعشرون سوطا لفطره في رمضان
ولنا الحديث المذكور وكان العقوبة على قدر الحناية فلا يجوز ان يبلغ ما هو اهون من الزنا فوق
ما فرض بالزنا وحديث من يحتمل ان له دنوبا كثيرة او كان دنيبه يشتمل كثرة منها لتزويره واخذه
مالك بيت المال بعينه حقه وفتح باب هذه الحيلة لغيره ممن كانت نفسه عازبة عن استشرافه
وحديث الجاني ظاهرا ان الاحتجاج فيه فانه نص على ان صر به العشرين فوق ثمانين لفطره في
رمضان وقد نصت على انه لهذا المعنى ايضا الرواية الاخرى القايلة ان عليا رضي الله عنه ان الجاني
الشاهر قد شرب الحرجة في رمضان فصر به ثمانين ثم صر به من الفدية عشرين وقال صر بها كالعشرين
جبرتيك على الله واطاراك في رمضان فان الزيادة في التعزير على الحد في هذا الحديث وعز احمد
لا يراد على عشرة اسواط وعليه حمل بعض اصحاب الشافعي مذهب الشافعي لما اشهر عنه من قوله اذا
صح الحديث فهو مذهبي وقد صح عنه عليه السلام في التعزير وغيره من حديث ابي ردة انه قال
لا يحد فوق عشرة اسواط الا في حد من حدود الله واجاب اصحابنا عنه وبعض الثقات بانه
منجوح بدليل عمل الصحابة بخلافه من غير ان واحد وكتب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى ان لا يبلغ
بنكالا اكثر من عشرين سوطا وروي ثلثين الى الاربعين وبما ذكرنا من تقدير اكثر من تسعة وثلثين
يعرف ان ما ذكرنا تقدم من انه ليس في التعزير شيء مقدور بل هو من راي الامام ابي من انواعه
فانه يكون بالضرب وبغيره مما تقدم ذكره اما ان اقتضى رايه الضرب في خصوص الواقعة فانه
حسد لا يزيد على تسعة وثلثين **قوله** ثم قدر الادنى في القتاب يعني الفدوى ثلاث حلقات
من ما دونها لا يقع به الزجر وذلك ما عشنا ان ادناه على ما رآه الامام يعقده بقدر ما يعلم
انه يجر به لانه مختلف باختلاف الناس وجه مخالفه هذا الكلام لقول الفدوى راي انه لو راي
انه يجر بسوطا واحدا لقتى به وجه صريح في الخلاصة فقال واخبار التعزير الى القاضي من واحد
الي تسع وثلثين ومقتضى قول الفدوى انه اذا وجب التعزير خرج الضرب فزاي الامام ان هذا
الرجل يجر بسوطا واحدا بكل له ثلاثة لانه جيت وجب التعزير بالضرب فافل ما لم يقله ادليس
الا فلشيء وافته لانه ثم يقتضي انه لو راي انه انما يجر بعشرين كانت العشرة اقل اقل ما يجب

تقدر به فلا يجوز بنفسه عنه فلو راي انه لا يجر ما قل من تسعة وثلثين كان على هذا اكثر
التعزير اقل ما يجب منه في ذلك الرجل وتبقى فائدة تقدير اكثر من تسعة وثلثين انه لو راي انه
لا يجر الا باكثر من تسعة وثلثين لا يبلغ قدر ذلك ويصر به الا اكثر فقط نعم يبذل ذلك القدر
بنوع اخر وهو الحبس مثلا **قوله** وعن ابي يوسف انه علي قد وعظم الجرم وصغره واحتمال المضرة
وعدم احتماله وعنه انه يقرب كل نفع من اسباب التعزير من باب به فيقرب المس والقبلة للاجنبي
والوطي فيما دون الفرج من حد الزنا والري بغير الزنا من المعاصي من حد القذف وكذا السكر من غير
الحرجة من شرب الخمر قليل معناه يعزى في المس الخمر والقبلة اكثر حلقات التعزير ويعزى في قوله
نحو باكثر وحسب اقل حلقات التعزير ثلثين في فتاوى قاضي خان ان اسباب التعزير ان كان من
حسن ما يجب به حد القذف يبلغ أقصى التعزير وان كان من جنس ما لا يجب به حد القذف لا يجب
ايضا ويكون مفوضا الى راي الامام **قوله** وان راي الامام ان يضم الى الضرب في التعزير
الحبس فقل وذلك بان يرى ان اكثر الضرب في التعزير وهو تسعة وثلثون لا يجر بها او هو في شك
من ان يجاره لها فيضم اليه الحبس لان الحبس مملح تعزير اياها فزاده حتى لو راي ان لا يصر به بحسبه
ايا ما عقوبه فقل ذكره في القناوي وغيرها وهو قول المصنف حتى جاز ان يكفى به وقد ورد به
الشرع في الجملة وهو ما سلف من انه عليه الصلاة والسلام حبس رجلا في قفاه فجاز ان يصح اذا
شك في ان يجاره به بدونه **قوله** ولهذا اي دلان الحبس مفقوده يقع تعزير ما مثله شرع بالتمه
قبل ثبوته اي لم يشرع الحبس تنهيه ما يوجب التعزير حتى لو ادعى رجل على اخر شيعة فاحشه او
انه صر به واقام شهودا لا يحبس الى ان يسأل عن الشهود لانه اذا عدلت الشهود كان الحبس
قمارا موجب ما شهدوا به فلو حبس قبله لم اعط حكم السب له قبل ثبوته بخلاف الحد لانه اذا
شهدوا بما يوجب به ولم يعدوا حبس لانه اذا ثبت سببه بالتقدير كان الواجب به سببا اخر غير
الحبس محبس تعزير بالتمه **قوله** واشد الضرب التعزير لانه جري فيه التحفيف من حيث
العدد فلا تحفف من حيث الوصف لئلا يودي الى فوت المقصود من الانذار ولهذا لم تحفف
من حيث التفرق على الاعضاء لجران التحفيف فيه من حيث العدد وذكر في المحيط ان محمدا ذكر
في حدود الاصل ان التعزير يفرق على الاعضاء وذكر في اشربه الاصل يعزى التعزير في موضع
واحد وليس في المسئلة واثان بل موضوع ما ذكر في الحدود اذا وجب تليغ التعزير الى اقل غايته
بان اصاب من الاجنبية كل محرم غير الجاه او اخذ المارق بعد ما جمع المتاع قبل الاخراج واذا بلغ
غاية التعزير فرق على الاعضاء والا فسد المعنوا لولا الا الضرب المتدبدا لكثير عليه وموضوع ما في

الاشبه ما اذا عرر اذ في المقر كثلثه ونحوها واذا احدث عددًا يسيرًا فالقائمة في موضع واحد
لا يفسده وتقرن فيها ايضا يحصل منه مقصود الارزاجار في محل واحد وعلى هذا المعنى شدة الضرر
قوته لا جمعه في عضو واحد كما قيل اذ صح انه لا يجمع في عضو واحد مطلقا ثم حد الرئي في المقر في
المشده لانه ثابت بالكتاب واعلم حنا به حتى شرع فيه الرجم وهو ان لا النفس بالنفس ثم حد الرئي
لانه ثبت باجماع الصحابة لكن لا يتلى في القرآن وفي ركنه عليه الصلاة والسلام كان غير مقدور على
ما تقدم ولا ن سببه متيقن فيكون سببته لا يشبهه فيها والمراد الشرب يتغير السببه للحد لا يتغير
الثبوت لانه بالبينه او الاقرار وهما لا يوحيان اليقين فان قيل يفيد انه شرعا معني ان عندها يقين
بلزوم الحد وان الثابت بهما كالثابت بالمعانيه قلنا كذلك القذف يثبت بالبينه او الاقرار فلا يقع
فرق حديد بينهما بخلاف القذف لان سببه باعتبار كونه قربة وبالبينه لا يقين بذلك لخواصه
فيما سببه اليه ولا نه جري فيه التعليط بردا الشهاقة فلا يغلط مره اخرى من حيث الوصف وهو مشد
الضرب ولان الشرب ينظم القذف كما قال علي رضي الله عنه اذا شرب هذي واذا هذي اقرا يجمع
على الثارب حد الشرب والقذف فيرداد العدد نظرا الى المظنه فلا يغلط بالمشده فاشداه المقر
واحد منها حد القذف وعند احد اشدا لضرب حد الرئي ثم حد القذف ثم المقر و قال مالك الحد
سواء لان المقصود من المقر واحد ثم ذكر في المبسوط بانه مجرد ويعز في ازار واحد وفي فتاوي
قاضي خان يعزب في المقر فاعبا عليه ثبابة ويترج المحسوس والفرد ولا يحد في المقر **قوله**
ومن حده الامام وعززه فوات قد مره هو قوله مالك واحد وقال الشافعي يعزب ثم في قوله
يجوز الدية في حد المال لا نفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون القرم الذي يلحقه سبب عمله
لهم عليهم وفي قوله علي عاقله الامام لان اصل المقر غير واجب عليه ولو وجب فالضرب غير
في المقر يمكن فعله مباحا فيقتيد بشرط السلامة ولم يسلم يجب علي عاقلته وهذا يحسن المقر و نحن
نقول ان الامام ما مور بالحد والمقر عند عدم ظهور الارزاجار له في المقر لمحق الله تعالى
وفعل المأمور لا يقتيد بشرط السلامة كما في الفضا ولا بد له من الفعل والاعقاب والامانة
خارجة عن وسعه اذ الذي في وسعه ان لا يتعرض لسببها القريب وهو بين ان يبالغ في التحقير
فلا سقط الوجوب به منه او يفعل ما يقع زاجرا وهو ما هو موله زاجرو قد يتفق ان يموت الانسان
به فلا يصح الامرا بالضرب المولم الزاجر مع اشتراط السلامة عليه بخلاف المباحات فاهارخ الخناخ
في الفعل والاطلاقه وهو مخير فيه بعد ذلك غير ملزم به فيقتيد بشرط السلامة كالمورد في الطريق الا
ولهذا يضمن اذا عزر امراته فوات لانه مباح ومنفعته ترجع اليه كما ترجع الي المراه من وجع اخر وهو

استقار

استقارها على امرائه به وذكر الحاكم يعزب امراته على ترك الصلاة ويعزب ابنه وكذا
المعلم اذا ادب الصبي فوات منه يعزب عندنا والثافعي اما لو جامع زوجته فوات او افشاءها
لا يعزب عنه اي حقيقه وايي يوسف ذكره في المحيط مع انه مباح فيقتيد بشرط السلامة لانه ضمن
المهر بذلك الجاع فلو وجبت الدية وجب ضمانا فان يعزبون واحد **قوله** الاولي للانسان فيما
اذا قيل له ما يوجب المقر وان لا يجيبه قالوا ولو قال له يا خبيث لا حسن ان يكف عنه ولو دفع
الي القاضي ليرد به يجوز ولو اجاب مع هذا فقال بل انت لا باس واداسا العبد الا لخل لمولاه
تاديبه وكذا الزوجه وفي فتاوي القاضي من ستمها بالقتل والسرقة يحبس ويخلد في السجن الى ان
يظهر التوبه وفيها عن اي يوسف اذا كان مع الحر ويشترى وترك الصلاة يحبس ويودب ثم
يخرج والساحر اذا ادعي انه خلق ما يفعل ان تاب به تبرا وقال الله تعالى خالق كل شيء فليتب توبته
وان لم يتب يقتل وكذا الساحرة يقتل برذنها وان كانت المرتدة لا تقتل عندنا لكن الساحرة تقتل
بالاثر وهو ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى عماله اقلوا الساحر والساحرة زادي فتاوي
قاضي خان وان كان يستعمل البحر ويحد ولا يدرى كيف يقول فان هذا الساحر يقتل اذا اخذ وثبت
ذلك منه ولا يقبل توبته وفي الفتاوي رجل يتخذ لعبة للناس ويعرف بين المراه وزوجه تلك
اللعبة فهذا ساحر وحكم بارتداده ويقتل قال في الخلاصه هكذا ذكره القاضي مطلقا وهو محمول على
ما اذا كان يعتقد ان له اثرا انتهى وعلي هذا القدر فلم يذكر حكم هذا الرجل وعلي هذا القدر اعني
عدم الحكم بارتداده فمعني ان يكون حكمه ان يعزب ويحبس حتى يحدث توبه وهل يحل التابة بما
ان فلانا يتعاطى من المناكير كالبهيمه قالوا ان وقع في قلبه ان اباه يقدر ان يعزب علي انه حل له ان يكتب
وان لم يقع في قلبه لا يكتب وكذا امن المراه وزوجه ومن السلطان والوعيه ويعزب من شرب الخمر بين
والمحمقون علي شبهه الشرب وان لم يشربوا او من معه ركوه خمر والمفطر في شهر رمضان يعزب ويحبس
والمسلم مع الحر او باكل الربا يعزب ويحبس وكذا المغني والمختب والنابحه يعزبون ويحبسون حتى
يحدثوا توبه وكذا المسلم اذا شتم الذي يعزب لانه ارتكب معصيه وكذا من قبل اجنبية او عانقها او سها
شبهه والله اعلم **كتاب السرقة** لما كان المقصود من الحدود الارزاجار عن اسبابها سبب الشك
عليه من المفاسد ودعى في ترتيبها في التعليم ترتب اسبابها في المفاسد فوات مقتدته اعظم بقدوم علي
ما هو اخف لان تعليمه وتعلمه اهم واعظم المفاسد ما يودي الى فوات النفس وهو الرئي لما تقدم من وجه
كونه قتل معنى ويلييه ما يودي الى فوات العقل وهو الشرب لانه كفوات النفس من حيث ان عدم العقل لا
منفع بنفسه كعدم النفس ويلييه ما يودي الى افساد العرم وهو القذف فانه امر خارج عن الذات
يوثر فيها ويلزق امرها فيها ويلييه ما يودي الى اتلاف المال فانه الاخر الخلو فوايه للنفس

ب

والعمر من مكان اخر افاخره وللسرقة تفسير اخره وهي ما ذكر في الكتاب وهي اخذ الشيء من الغير
علي وجه الخفية ومنه استراق السمع وهو ان يسمع مستخفيا وفي الشريعة هي هذا ايضا وانما
زيد علي مفهومها فتود في اناطه حكم شرعي لها اذا لا شك ان اخذ اقل من النصاب خفية سرقة شرعا
لكن لم تعلق الشرع به حكم القطع فهي شروط لثبوت ذلك الحكم الشرعي فاذا قبل للسرقة الشرعية الاخذ
خفية مع كذا وكذا لا يحسن بل السرقة التي علق بها الشرع وجوب القطع هي اخذ العاقل البالغ عشرة
دراهم او مقدارها خفية عن هو متصد للخطأ مما لا يتسارع اليه الفساد من المال الموقوف للغير من
حرز بلا شبهة ونعم الشبهة في التاويل فلا يقطع السارق من السارق ولا احدا الزوجين من الاخر
او ذي الرحم الكاملة والنقل خلاف الاصل لا يصار اليه حتى يتبين بما لا مرد له كالملاء علي ياهو
المذهب المختار عند الاصولين وما قبل في مفهومها اللعوي والزبادات شروط غير مرضي
والقطع بالمال لا لافعال والقرأة عندنا ولو تغيرا لفاعته فكيف يقال انها في الشرع للدعا والافعال
شروط قبوله والفرض انه لا يتبادر الدعاء قط هذا وسياتي في السارق من السارق **خلاف قوله**
والمعتني للوعي يعني الخفية مراعي فيها اما ابتداء وانتهاء وذلك في سرقة النهار في المصر او ابتداء
في غير وهو في سرقة الليل فلذا اذا دخل البيت ليلا خفية ثم اخذ المال مجاهرة ولو بعد ثقله بمن
في بده قطع به للاكتفا بالخفية الاولى واذا غاب في المصر فها راواخذ ما له لا يقطع استقسانا وان
كان دخل خفية والقياس كذلك في الليل لكن يقطع اذا غالب السرقات في الليل يصير غالبا اذ قللا
ما يحكي الدخول والاخذ بالكلية وعليه فروع اذا كان صاحب الدار يعلم دخوله واللعن لا يعلم كونه فيها
او يعلم اللص وصاحب الدار لا يعلم دخوله او كان لا يعلم ان قطع ولو علم لا يقطع ولما كانت السرقة مثل
الصعري والكركب والخفية المحترمة في الصعري في الخفية غير المأذون من يعوم مقامه كالمودع
والمسعيير والمضارب والقاصب والمرهون كانت الخفية المحترمة في الكركب سارقة غير الامانة
المسلمين الملتزم حفظ طرف المسلمين وبلادهم وركنها نفس الاخذ المذكور واما شروط ثبوت الحكم
تفصيل النصاب ياتي في اننا المايل **قوله** واذا سرق البالغ العاقل عشرة دراهم او ما سلخ قيمته
عشرة دراهم مضروبه من حرز لا شبهة فيه وجوب القطع والاصل في وجوب القطع **قوله** تعالى سارق
والسارقة فامضوا ايدهما ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجنابة لا يحقود ونما الا بها بالمخالف
فروع تعلق الخطاب **قوله** ولا بد من التقدير بمال الخطير اختلف في انه هل يقطع كل مقدار من المال
او لا بد من مقدار معين لا يقطع في اقل منه فقال الاول الحسن البصري وداود والشافعي وان من الناس
مطالقات الالية ولغوله عليه السلام لعن الله السارق يرق الخجل فيقطع يده ويسرق البيضة فيقطع يده
سقى عليه ومن سوي هو لاسن فقها الامصار وعلما الا نظار علي انه لا قطع الا بما يتقدر لغوله عليه

والخالف

والسلام لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا سقوا عليه فلو لم في الاول التاويل بالخجل الذي يبلغ عشرة
دراهم بالبيضة من الحد يد او النسخ ولو قيل ونسخه ايضا ليس اولى من نسخ ما رويناه فلنا لان نسخ النسخ
وجوه اولية الخجل وهو مع الجهل فان مثله في باب الحد وموجب عند التعارض ثم نقل اجماع الصحابة
علي ذلك به بتقدير اطلاق الالية وبالعقل وهو ان الحقيق مطلقا تفتر الرغبات فيه فلا يمنع املا
كسبة فتح وهو ما يشله اطلاق الالية وكذا لا يحكي اخذه فلا يحقوا باخذه ركن السرقة وهو الاخذ
وطحاكمه ارجوا ايضا لا تخافها بقلب فان ما لا يقبل لا يحتاج الي شرع الزاجر لانه لا يتعاطى ولا حاجة
الي ارجوع عنه لهذا محض عقلي بعد كونه مخصوصا ما ليس من حرز بالاجماع ثم اختلف السارطون لمقدار
معين في تعيينه فذهب اصحابنا في جماعة من التابعين الي انه عشرة دراهم وذهب الشافعي الي انه
ربع دينار وذهب مالك واحدا الي انه ربع دينار واولئك دراهم لما روي مالك في موطايد عن عبد الله
بن ابي بكر عن ابيه عن عمرة بنت عبد الرحمن ان سارقا سرق في زمن عثمان بن عفان اترجة فامر
لها عثمان فقوت ثلثة دراهم من صرف اثني عشر دينارا فقطع عثمان يده قال مالك احب ما يجب
فيه القطع الي ثلثة دراهم سواء ارتفع الصرف او انضغ وذلك انه عليه الصلاة والسلام قطع في
عن قيمته ثلثة دراهم وعثمان قطع في اترجة قيمتها ثلثة دراهم وهذا احب ما سمعته الي اسمي
وكون المحن ثلثة في حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقا عن قيمته ثلثة
دراهم اترجة الشحان وفي لفظ عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقطع بد السارق الا في
ربع دينار فصاعدا غير ان الشافعي يقول كانت قيمة الدنيا وعلي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اثني عشر درهما لثمة ربعها فني مسند احمد عن عائشة عنه عليه الصلاة والسلام اقطعوا في ربع
دينار ولا تقطعوا فيما هو ادنى من ذلك وكان ربع الدينار يومئذ ثلثة دراهم وقد ظهر المراد
تماما ذكر المصنف من قوله ان القطع في ربع دينار صلى الله عليه وسلم ما كان الا في ثمن المحن
ما كان الا في مقدار ثمنه لا حقيقه اللفظ وهي ان المسروق كان ثمنه فقطع به او ليس كذلك
المسروق كان نفس المحن فقطع به وكانت قيمته ثلثة دراهم ولنا ان الاخذ بالاكثري في هذا الباب
اولي احتيالا للدره فعرف انه قد قيل في ثمن المحن اكثر مما ذكر ويزيد بذلك حديث ابن رواحة الحاتم
في المسند ركه عن مجاهد عن ابن عباس قال لم يقطع اليد علي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا في ثمن
المحن وشمه يومئذ دينار وسكنه عليه ونقل عن الشافعي رحمه الله انه قال لمجد من الحسن رضي الله عنه
هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقطع في ربع دينار فصاعدا فليكن لا يقطع اليد الا
في عشرة دراهم فصاعدا فقال قد روي شريك عن مجاهد عن ابن عباس عن ابي اسامة بن زيد لامة
وان الشافعي اجاب بان ابن عباس قتل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين قبل ان تولد

بجاهد قال ان ابني حاتم في المراسيل وسالت ابني عن حديث رواه الحسن بن صالح عن منصور عن الحكم
عن عطاء وجاهد عن اسمن وكان وقفيها قال تقطع يد السارق في ثمن الجن وكان ثمن الجن على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم ديناراً قال ابني هو مرسل واري انه والد عبد الواحد بن ابي نعيم ليس له صحبة
وطهر هذا القدر ان ابي نعيم اسم للصحابي وهو ابن ابي نعيم وانه استشهد مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم بحنين واسم لتابعي اخر وقال ابو الجراح المزني في كتابه ائمة الحبشي مولي بني محرز مروي
عن سعد وعائشة وجابر وعنه ابنه عبد الواحد وثقة ابو زرعة ثم قال ابن مولي ان الزبير
وقبل مولي ان ابني عمر بن النسي مولي صلى الله عليه وسلم في السرقه الي ان قال وعنه عطاء وجاهد قال
التابعي ما احب ان له صحبة وقد جعله اسماء لتابعين واما ان ابني حاتم وان حبان لجلالهما
واحد قال ان ابني حاتم ابن الحبشي مولي ان ابني عمر مروي عن عائشة وجابر مروي عنه بجاهد
وعطاء وابنه عبد الواحد سمعت ابني يقول ذلك سئل ابو زرعة عن ابن مولي والد عبد الواحد فقال
مكي ثقة وقال ابن حبان في الثقات ائمة بن عبيد الحبشي مولي لان ابني عمر المحزومي من اهل مكة
مروي عن عائشة مروي عنه بجاهد وعطاء وابنه عبد الواحد بن ابي نعيم وكان اخا اسامة بن
زيد لأمه وهو الذي يقال له ائمة ابن ابي نعيم مولا النبي صلى الله عليه وسلم قال ومن زعم ان
له صحبة وهم حديثه في القلع مرسل لهذا مخالف التابعي وغيره ممن ذكر ان ائمة ابن ابي نعيم
قتل يوم حنين وانه صحابي حيث جعله من التابعين وهكذا فغل الدار قطي في سنته ابن لا
صحبة له وهو من التابعين ولم يدرك زمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء بعده وهو الذي
بروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ثمن الجن ديناراً مروي عنه ابنه عبد الواحد وعطاء وجاهد
والخامس انه اختلف في ائمة راوي قيمة الجن هل هو صحابي ام تابعي ثقة فان كان صحابياً فلا
اشكال وان كان تابعياً لثقة كما ذكره ابو زرعة الاحامر العظيم الثاني وان حبان حديثه
مرسل والارسل ليس عندنا ولا عند جاهلنا العلماء فادخل هو حجة موجه بوجوب اعتباره وحديثه
بعد اختلف في ثمن الجن اهل ثلاثة او عشرة بحسب الاختلاف لاكثرها لا بحسب الشرح الدار
امكن في الحدود ثم يقول ما رواه النسي ايضاً بسنده عن ابن اسحق عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن
جده قال كان ثمن الجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم واخرجه الدار قطي
ايضاً واخرجه هو واحد في سنده عن الجراح بن ارطاة عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وكذا
اسحق بن راهويه مروي ان ابني تميم في مصنفه في كتاب القطة عن سعيد بن المسيب عن رجل من
مزيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما بلغ ثمن الجن قطعت يد صاحبه وكان ثمن الجن عشرة دراهم
قال المصنف وتابيد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا تقطع الا في دينار او عشرة دراهم وهذا هذا

الذي

اللفظ موقوف على ابن مسعود وهو مرسل عنه رواه عبد الرزاق ومن طريقه الطبراني
في معجمه واثار اليه الترمذي في كتاب الجامع فقال وقد روي عن ابن مسعود انه قال لا
قطع الا في دينار او عشرة دراهم وهو مرسل رواه الفاسي عن عبد الرحمن عن ابن مسعود والفا
بن عبد الرحمن لم يسمع من ابن مسعود انتهى وهو صحيح لان الكل ما رويوه الا عن القاسم لكن في
سند ابني حنيفة من روايه ابني مقل عن ابني حنيفة عن القاسم بن عبد الرحمن عن ابيه عن عبد
الله بن مسعود قال كان تقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم وهذا
موصول وفي روايه حلف بن ياسين عن ابني حنيفة انما كانت القطع في عشرة دراهم واخرجه ابن
خسر ومن حديث محمد بن الحسن عن ابني حنيفة برفعه لا تقطع اليد في اقل من عشرة دراهم فهذا
موصول مرفوع ولو كان موقوفاً لكان له حكم الرخ لان المقدرات الشرعية لا تدخل للعمل
فيها فالوقوف فيها يحول على الرفع **قوله** واسر الداراهم نفى في الحديث وهو قوله او عشرة
دراهم يتطابق على المضروبة عرفاً فاذا اطلق بلا قيد فهو وجه استراط كونه مضروب في
القطع كما ذكر في القدوري وهو ظاهر الرواية وهو الاصح للظاهر من الحديث ووجه الكمال
الحنائية لاها شرط العقوبة وشروط العقوبات يراعي وجودها على وجه الكمال ولهذا شرطنا
الحودة حتى لو كانت زبواً لا تقطع لها ولو تجوزها لان نقصان الوصف بنقصان الذات وعن
ابني يوسف تقطع لها اذا كانت رايحة حتى لو سرق عشرة تبرا اي فضة غير مضروبة صكاً
فمنها اقل من عشرة مصكوكه لا يحب القطع على ظاهرها المذهب وروي الحسن عن ابني حنيفة
انه تقطع للاطلاق المذكور واثبت تعلم ان المطلق بقيد المعروف والعادة **قوله** والمعتبر
وزن سبعة يعني المعتبر في وزن الدراهم التي تقطع بعشره منها ما يكون وزن عشرة ووزن سبعة
مثلاً فيل كما في الركاه وتقدم بحثاً فيها في الركوة وهو انه سعي ان يراعي اقل ما كان من الدراهم
على ما قالوا واما هنا فقتضى ما ذكره من ان الدراهم كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم ثلاثة
اصناف صنف وزن خمسة وصنف وزن ستة وصنف وزن عشرة ان يعتبر في القطع وزن عشرة
هذا مضمي الصلح في ترجيح تقدير الجن بعشره بانه ادرى للحد وما كان دارياً كان اولى لا يقال
هذا احداث **قوله** ثالث لا نقول ما سلم فانه انما يكون ذلك اذا حقيقنا ان كل من قدر رضاب
القطع بعشره قدر العشرة بوزن سبعة وهو ممنوع فان من نقل تقديره بعشره حفيان التوري
وعطاء ولم ينقل تقديرها بوزن سبعة ولا تحقق لزوم القول الثالث ثم هذا البحث الزام على
قولهم ان وزن سبعة لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما ان قيل كانتا فبعدها كانت
كذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم فلا **قوله** اي قوله القدوري او ما تبلغ فضة عشرة اشارة الي

ان غير الدرهم تعتبر قيمته بالدرهم وان كان ذهباً حتى لو سرف ديناراً قيمته اقل من عشرة ولا
يقطع ذكره في المحيط قال والمراد من الدينار المذكور انه يقطع به في الحديث عما يكون مقوماً
به لقيمة الوقت اي يكون ديناراً قيمته عشرة دراهم فضه جيد بوزن سبعة مثاقيل او اكثر سوا
كان في الوقت كذلك او لا فلا اعتبار للوقت لانه يزيد وينقص فيه السعر ولا بد من كون فقه
غير الفضة عشرة يوماً المرفق ووقت القطع حتى لو نقص القيمة وقت القطع عن عشرة لم يقطع الا
ان كان النقص سبب عيب دخله او فوات بعض العين فعلى هذا اذا سرق في بلد ما قيمته فيها
عشرة فاخذ في اخري وقيمتها فيها اقل لا يقطع وفي قول الجاهلي يعتبر وقت الاخراج من الحرز
فقط ولو سرق اقل من وزن عشرة فضه تساوي عشرة مصكوكة لا يقطع لانه مخالف للنص وهو
قوله ما قطع الا في ربع دينار او عشرة دراهم في محل النص وهو ان سرق وزن عشرة ولا بد من
ثبوت دلالة القصد الى المضاب الماخوذ وعليه ذكر في التبيين من علامة النوازل سرق ثوباً بجمته
دون العشرة وعلى طرفه دينار مشدود لا يقطع وذكر من علامة فتاوى ابيه سرق قد اذا سرق
ثوباً لا يساوي عشرة وفيه دراهم مصر ون لا يقطع وقال وهذا اذا لم يكن الثوب وعاءاً للدرهم
عادة فان كان يقطع لان القصد فيه يقع على مرفقه الدرهم الا ترى انه لو سرق كيساً فيه درهم
كثيرة يقطع وان كان الكيس يساوي درهماً ولا بد ان يكون للمرفق منه يد صحيحة حتى لو سرق
عشرة ود بعينه عند رجل ولو عشرة وحال يقطع خلاف السارق من المارق على الخلاف ان
يخرجه ظاهراً حتى لو ابتلع ديناراً في الحرز وخرج لا يقطع ولا يطران يتعوطه بل يصح مثله
لانه استهلكه وهو سبب الضمان للحال وان خرج الضاب مرة واحدة فلو اخرج بعينه ثم دخل
واخرج باقية لا يقطع **قوله** والحرز والعبد في القطع سواء لان النص لم يفصل بين حرز وعبد
ولا يكره التخصيص فيكامل وهذا لان الجناية موجبة للعقوبة صيانة لأموال الناس والرفق
منصوب فما امكن فيه التخصيص لضعف عليه وبه يحصل موجب العقوبة وما لا يخلو حرز ولا
اهدر السبب في حقه بخلاف الزنا فان له حدين المثلد والرجم فانظم النص الحرز والمرفق في الحد
لحد على نصف حد الاحرار يقول تعالى فاعلم ان علي المحسنات من العذاب ثم شفع الحد الاخر
وهو الرجم على الاحرار ابتداءً لم ينال الا **قوله** وبجبا لقطع باقراره مرة واحدة وهذا
عند ابي حنيفة وحده ومالك والثاني واكثر علما الامة **قوله** لو سرف لا يقطع الا باقراره مرتين وهو
قول احمد وان ابي اللي و زفر وان سيرة و بوي عن ابي يوسف اشتراط كون الاقرار من رجلين
استدلوا بالمعقول والمعنى اما المنقول فاروي داود عن ابي امية الخزازي انه عليه الصلاة والسلام
اتي بلس قد اعترف ولم يوجد معه شاة فقال صلى الله عليه وسلم ما اخالك سرفت قال لم يجز رسول الله

فما عاد ما عليه الصلاة والسلام مرتين او لثلاثاً مرة فقطع فلم يقطع الا بعد تكرار اقراره **قوله**
الجاهلي ابي علي رضي الله عنه ان رجلاً اقترعه سرقة مرتين فقال قد شهدت علي نفسك سعادتين
فأمر به فقطع فعلقها في عنقه واما المعنى بالخاف الاقرار بها بالشهادة عليها في العدد فقال احمد
عدد الاقرار منه بعدد الشهود نظيره الخاف الاقرار في حد الرنا في العدد بالشهادة فيه و
حنيفة ما استدل الجاهلي ابي علي رضي الله عنه في هذا الحديث قالوا يرسل الله ان هذا سرق فقال
اخاله سرق فقال السارق لي رسول الله قال ادعوه فاقطعوه ثم احسموه ثم ابينوني قال
ذهب به فقطع ثم حسم ثم اتي به فقال تب الى الله عز وجل فقال تب الى الله عز وجل فقال اب
الله عليك فقد قطعته باقراره مرة واما المعنى فعارض بعد القذف والقصاص وهو ان لم يكن حداً
فهو في معناه من حيث انه عقوبة هكذا اظهر الموجب مرة فيكفي به كالمقتصاص وحد القذف واما
قياسه على الشهادة فتح الفارق لان اعتبار العدد في الشهادة اغا هو لتعليل التهمة ولا هو في
الاقرار اذ لا يهتم الانسان في حق نفسه بما يصوره صرراً بالاعمال ان الاقرار الاول اما صادف
فالثاني لا يفيد شيئاً اذ لا يزداد صدقاً واما كاذب فبالثاني لا يصير صدقاً فظهر انه لا فائدة في
تكراره فان قيل فائدة رفع احتمال كونه مرجع عنه احباب المصنف بقوله وباس الرجوع في حق
الحد لا ينبغي بالتكرار فله ان يرجع بعد التكرار فيقبل في الحد ولا يصح في المال رجوعه بوجه
لان صاحب المال يكره فلا يقبل رجوعه عنه اما النظر بالمزكروا عني اشتراط كون الاقرار
بالرنا متعدياً كما في الشهادة به فلا سئل ان ذلك بطريق القياس وكيف وحكم اصله وهو الرابطة
في العدد معدولة عن القياس قالوا وقع ان كلاً من تعدد الشهادة وتعدد الاقرار في الرابطة
بالمضاب ابتداءً بالقياس والله سبحانه اعلم **قوله** في عيون المسائل قال سرفت من فلان ثوبه
درهم بل عشرة دنانير يقطع في العشرة دنانير ويضمن المائة هذا ان ادعى المقر له المالمين وهو
قوله ابي حنيفة لانه رجح عن الاقرار سرقة ثوباً واقترعه عشرة دنانير فرجح رجوعه عن الاقرار
بالسرقة الاولى في حق القطع ولم يصح في حق الضمان وصح الاقرار بالسرقة الثانية في حق القطع
وبه معنى الضمان بخلاف ما لو قال سرفت ما به بل ما بين فانه يقطع ولا يضمن شيئاً لو ادعى المقر له
المالمين لانه اقترعه ما بين ووجب القطع فاسعى الضمان والمائة الاولى لا يدرعها المقر له بخلاف
الاولى ولو قال سرفت ما بين بل ما به لم يقطع ويضمن المالمين كانه اقترعه ما بين ورجح عنها
فوجب الضمان ولم يجب القطع ولم يصح الاقرار بالمائة اذ لا يدرعها المقر له منه ولو ائذ صدقة
في الرجوع الى المائة لا ضمان وفي علامة العيون قال انما سارق هذا الثوب يعني بالامانة قطع
ولو نوى الجار لا يقطع لانه على الاستقبال والاول على الحال **قوله** وبجبا بشهادة شاهدين

كما في سائر الحقوق وهذا باجماع الامة **قوله** وسعي ان يبالغوا الامور عن كيفية السرقة اي كيف سرق
احتمال كونه سرق على كيفية لا يقطع معهما كان ثقب الحداد وادخل يده فاحرج المتاع فانه لا يقطع
على ظاهره من اهل اللقمة او اخرج بعض النصاب ثم عاد واخرج البعض الاخر وناول رفيقاه على
الباب فاحرجه وبالحما عن ما هيتهما فالحا تطلق على استراف السمع والنقص من اركان الصلاة وعن
رماها لا خيال النقاد وعند النقاد مراد اشهدوا بصحة الحال ولا يقطع على ما مروا وقد رايها
او رد من ان النقاد وسعي ان لا يسمع قول الشاهد على القطع لان الشاهد لا ينهم في ناحيته لتوقفه
على الدعوى وقد مر جوابه للصف ولقاضي خان وبالحما عن المكان لا خيال انه سرق من دار الحرب
من مسلم وهذا بخلاف ما لو كان ثبوت السرقة بالافراد حيث لا يبال القاضي المقر عن الزمان بالنقاد
لا يطل الاقرار ولا يبال المقر عن المكان لكن يباله عن باقي الشروط من الحرز وغيره اتفاقا وفي
التحاشي وعن المروقات اد سرقة كل مال لا يوجب القطع كما في الثمر والكترة وعن قدره لا خيال كونه
دون نصاب وعن المروقات منه لان السرقة من بعض الناس لا يوجب القطع كذي الرحم المحرم ومن
الزوج وقال في المبسوط لم يدكر محمد السوال عن المروقات منه لانه حاصر بخاصم والتهود سهدون
على السرقة منه فلا حاجة الي السوال عنه وانت تعلم ان شهادتهم بانه سرق من هذا الحاضر وجوبه
الحاضر لا يستلزم ان يبالغوا النسبة من السارق ولا الدعوى يستلزم ان يقول سرق مالي وانا لولا
اوجده وانا يبال عن هذه الامور احتياطا للدرء واذا بينوا ذلك على وجه لا يسقط الحد فان كان
القاضي عرف اليهود بالعدالة فطعه وان لم يكن يعرف حالهم حبس المهرود عليه حتى يعيدوا لانه
ما رتبها بالسرقة والتوثيق بالتكفيل متنع لانه لا يقال في الحدود وهذا نظره وان اعطى التكفيل
منه جازر وعلى قول في يوسف يجوز ولا يقع بتفصيل في هذا الحكم اعني حبسه عند اقامه البينة حتى
تركوا ومعنى ما ذكرته ان حبسهم كما يوجب الحد لا يوجب حبسهم لانه صار منها بالفساد او
مع التكفيل متنع ان لا يعيد عن حبسه سبب ما رتبته من التهمة بالفساد في الارض ولذا ذكر في الفتاوى
من يهمل بالفساد والسرقة حبس وتخلد في الحبس الى ان يظهر التوبة بخلاف من منع الحرز واسترى ترك
الصلاة فانه حبس ويؤدب ثم يخرج وفي الحبس من علامة النوازله يعرف بالسرقة وجده
رجل يذهب في حاجة غير متعول بالسرقة ليس له ان يقتله وله ان يأخذه وللأماوان حبسه حتى يوب
ان الحبس رجرا للتوبة مشروعا واذا هدد الشاهدان والمروقات منه غايب لم يقطع الا بحضوره
وان كان حاضرا والشاهدان غايبان لم يقطع ايضا حتى يحضر وكذا في الموت وهذا في كل الحدود
سوي الرجم وبغض النصارى لم يحضروا استخفافا هكذا في باقي الحالك **قوله** واذا اشترك
جاعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع ومعلوم تفصيله

الحبس

الحبس

مطعمهم على اذا لم يكن منهم احد وورحم محرر من المروقات منه ولا مبى وعندما لا يقطعون
وان لم يصيب احدهم نصاب بعد كون تمام المروقات ثلثة دراهم لدخولهم تحت النص قلنا لا يقطع
لكل ما رقت سرقة نصابا ولم يوجد فلا يجب الحد يعني وجد من كل منهم حناية السرقة وذلك لا يوجب
القطع بمجردة بل حتى يكون كما سرقة نصابا **باب ما يقطع فيه وما لا يقطع فيه** فهو
المروقات وهو متعلق السرقة اذ هو محلها هو ثاب بالنسبة الى نفس الفعل فلذا اخرج عن بيان
السرقة وما يتصل بها **قوله** لا قطع فيما يوجد ناهيا مباحا في دار الاسلام اذ اسرق من حرز
لا شهية فيه بعد ان اخذ وحرز وصار مملوكا التافه والنقمة المحقرة الخمسين من باب ليس بالحشب
والخشب والفضة والسمك والطير والصيد بريئا او بحرييا والرونيخ والمفخرة وهو يقطع الغنم
الطين الاحمر وخوز اسكافا والنورة **قوله** والاصل فيه حديث عائشة رضي الله عنها هو
مارواه ابن ابي شيبة في مصنفه وسنده حديثنا عبد الرحيم بن سليمان عن هشام بن عروة عن
عروة عن عائشة قالت لم يكن السارق يقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في التي التافه
زاد في مسنده ولم يقطع في ادبي من ثمن حقة او ترس ورواه مرسلا ايضا حديثنا وكيع عن هشام بن
عروة عن ابيه وكذا رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا ابن جريح عن هشام بن وكذا اسحق بن
راهو به اخبرنا عيسى بن يونس عن هشام ورواه بن عدي في الكامل مسندا اخرجه عن عبد الله
بن قبيصة الفزارى عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة ولم يقل في عبد الله هذا شيئا الا انه
قال لم يتابع عليه ولم ار للمتقدمين فيه كلاما فذكرته لا بين ان في رواياته نظرا وما يخفى ان هذه
المرسلات كلها حجة وقد تقدم وصله من حديث ابن ابي شيبة ومتابعه عبد الرحيم بن سليمان
واذا عرف هذا فقال في المصنف ما يوجد حنبسه مباحا في الاصل بصورته اي الاصلية بان لم يحدث
فيه صفة متقومة غير مرغوب فيه حقير فيكون متنازلا النص فلا يقطع بالحدث المذكور والكتاب
مخصوص بقاطع غيار مطلقا ثم قوله بصورته يخرج الابواب والابواب من الحشب وغيره مرغوب
فيه يخرج نحو المعادن من الذهب والفضة والبواقيت واللؤلؤ ونحوها من الاحجار الكريمة
مرغوبا فيها يقطع في كل ذلك وعلى هذا نظر بعضهم في الرنيخ فقال ينبغي ان يقطع به لانه يجوز
وبيان في ذلك كين المعطارد من كسائر الاموال بخلاف الحشب لانه انما يدخل له وللعمارة فكان
اخراجها ناقضا بخلاف الساج والانبوس واختلف في الوشم والحنا والوجه القطع لانه حوت
العادة باجرائه في الدكاكين وقوله نقل الرعبات فيه يعني فلا تتوفرا لدواعي على استحصاله وعلى
المعالجة في التوصل اليه ولا تعزبه الطباع اذا احرز حتى انه قلما يوجد اخذه على كونه من المال
ولا نسب الي الحياة بناء على ان الصفة لها بعد من الحساسة وما هو كذا لا يحتاج الي شرح الراجر فيه

كما دون الضاب قال المصنف ولان الحرز فيها ناقص فان الحشيش يصورته الاولى بل على الجواب
وانما يدخل في المدار للجارة لا للاحراز وقال والطير يطير يعني من شأنه ذلك وبذلك يقتل
المرغبات فيه والوجه ان قوله والطير يطير من بيان نقصان الحرز الا ان هذا الوجه قاصر
عن جميع صور الدعوى وكذا الشك في العامة التي كانت فيه اي في الصيد قبل الاحراز بقوله
عليه الصلاة والسلام لا تصيد له اخذه وهو حال كونه حلي تلك الصفة اي لاصليه بوزن الشك
العامة شبهه فيه بهذا للاحراز يمنع القطع والوجه ان يحل على ان الشبهة العامة الماتية في الظل
بالاباحة لاصليها فانه بالاجاج واما قوله عليه الصلاة والسلام الناس شركاء في ثلاث فاما بناؤ
الحشيش والقصب بلفظ الظل ففيه قصور ايضا قال ويدخل في السمك المالح والطري وموا به
السمك المالح او المملوح وفي الطير الدجاج والبط والحمام ذكرنا يعني قوله والطير يطير يقتل
احرازه كما ما قوله وهذه الاطلاق قوله صلى الله عليه وسلم لا قطع في الطير فحدث لا يعرف رفته
بل رواه عبد الرزاق بسند فيه جابر الجعفي عن عبد الله بن سيار وقال في عمر بن عبد العزيز في
رجل سرق دجاجة فاراد ان يقطع فقال له سلمة بن عبد الرحمن قال عثمان لا قطع في الطير رواه
ابن ابي شيبة عن عبد الرحمن بن مهدي عن زهير بن محمد عن زيد بن خصيفة قال في عمر بن عبد
العزيز برجل قد سرق طيرا فاستفتي في ذلك الصايغ بن يزيد فقال ما رأيت احدا قطع في الطير
وما عليه في ذلك قطع فتركه عمر فان كان هذا مما لا مجال للرأي فيه فحكم السماع والاعتقاد
الصحابي عندنا واجب لما عرف **قوله** وعن ابي يوسف انه يحب القطع في كل شئ الا الطير والزراب
والسرقين وروى عنه الا في الماء والزراب والطير والحجر والمخازف والبنيد لان ما سوى هذه
اموال منقومة محروزة فصارت كغيرها والاباحة لاصليه زالت وزال اثرها بالاحراز بعد التملك
وهو قول الثاني والمحجة عليهما ما ذكرنا من حديث عائشة وثبوت الشبهة **قوله** وما قطع فيما
نصارح اليه الفساد كاللبن واللحم والخبر ايضا ذكره في الاصلح وشرح الطحاوي ولا فرق في
عدم القطع باللحم من كونه مملوفا قد بدا له غيره والفرق انه الرطبة وعن ابي يوسف يقطعها
وبه قال الساجي لما عنه عليه السلام من رواه ابي داود والنسائي وابن ماجة عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو انه عليه السلام سئل عن الثمر المعلق فقال من اصاب بعينه من
ذي حافة غير متخذ حبة فلا شئ عليه ومن خرج بشئ منه فطيه غرامه مثله ومن سرق منه شيئا
لعن يوبه الجرحين فبلغ ثمن الجن فطيه القطع اخرجه ابو داود عن ابن عجلان وعن الوليد بن كثر عن
عبد الله بن الاحلس وعن محمد بن اسحق اربعتهم عن عمرو بن شعيب به واخرجه النسائي ايضا عن طريق
من ذهب عن عمرو بن الحرث وهشام بن سعد عن عمرو بن شعيب به وفي رواية ان رجلا من مزينة

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحرش الذي تؤخذ من مرايقها فقال فيها ثمنها من
ومررب ونكال وما اخذ من عطنه ففيه القطع اذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن الجن قالوا برسول
الله قال ثمار وما اخذ منها في اكادها فقال من اخذ بغيره ولم يتخذ حبة فليس عليه شئ ومن احتمل
فعلية ثمنه مرتين وضرب ونكال وما اخذ من اجرائه ففيه القطع رواه احمد والنسائي وفي
لفظ ما يري في الثمر المعلق فقال ليس في شئ من الثمر المعلق قطع الا ما اواه الحرش فما اخذ من
الحرش فبلغ ثمن الجن ففيه القطع وما لم يبلغ ثمن الجن ففيه غرامه مثليه وحلقات نكال رواه
الحاكم هذا المتن وقال قال امامنا اسحق بن راهويه اذا كان الراوي عن عمرو بن شعيب بغير
هو كايوب عن نافع عن ابن عمرو رواه ابن ابي شيبة ووقفه علي عبد الله بن عمرو قال ليس في شئ
من الثمار قطع حتى ياتي الجرحين واخرجه عن ابن عمر مثله سواء اجاب بانه اخرج علي وفق العادة
والذي يوبه الحرش في عاد فقهر هو اليابس من الثمر وفيه القطع لكن ما في المذهب من قوله الحرش
المربد وهو الموضع الذي بلغ فيه الرطب يجف وجميع حرن بعضه انه يكون فيه الرطب في زمان
وهو اول وضعه واليابس وهو الكاين في اخر حاله فيه ثم ليس في هذه الاحاديث لفظ الجرحان
وكانه وقع في بعض الالفاظ الجرحان فذكره المصنف على الشك وجرحان المعبر مقدم عنقه من
مدحجه الي منخره والجمع جرحان فجاز ان يسمى به هنا الجرحان المخذ من فانه قال حتى يوبه الرب
او الجرحان ثم المعنى من قوله حتى يوبه الجرحان اي المربد حتى يجف اي حتى يتم ايوب الحرش اياه فانه
عند ذلك يسقل عنه ويدخل الحرز والافنض الجرحان ليس حرزا ليجب القطع بالاحذ منه اللهم الا
ان يكون له حارس مترصد والحداب انه معارض باطلاق قوله صلى الله عليه وسلم لا قطع في ثمر
ولا كثره قوله لا قطع في الطعام اما الاول فرواه الرمذي عن الليث بن سعد والنسائي وابن ماجة
عن سفيان بن عيينه كلاهما عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسم بن حبان ان غلاما
سرق وديا من حايط فرفع الي مروان فامر بقطعه فقال رافع بن حجاج قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا قطع في ثمر ولا كثره رواه ابن حبان في صحيحه مرتين في القسم الاول وفي القسم الثاني قال عبد الله بن
هكزار رواه سفيان بن عيينه ورواه غيره ولم يذكره واسعا انتهى وكذا رواه مالك والحاصل
انه تعارض الاقطاع والوصل والوصل او في لما عرف انه زيادة من الراوي المتفق وقد تعلق
الامة هذا الحديث بالقبول فقد تعارضنا في الرطب الموصوع في الحرش في مثله من الحد وبحث
ما منع الحد واما الحد وكان ما تقدم متروك الظاهر فانه لا يصح الحد وقميلي قمته وان نقل عن
احد نقل الامة على خلافه لانه لم يبلغ قوة ثبوت كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى من اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم فلا يصح عنه عليه السلام ذلك ففيه دلالة الضعف والفسخ فيفقد

هذا الحديث عن المعارض فبطل قول من قال سيفه حدث الثور والكثرة هذا التفصيل يعني تفصيل
الحديث المذكور من ان يأكله من اعلى الخيل فلا شيء عليه ان يخرج منه فممنه وحلقات تكاد
ياخذ من يبدره فيقطع والكثرة الجارية وقيل هو الودي وهي صغارا الخيل وحزم في المغرب انه خطأ وانما
الحديث الثاني فاخرجه ابو داود في المراسيل عن جرير بن حازم عن الحسن البصري ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اني لا اقطع في الطعام وذكره عبد الحق ولم يعمله بغير الارسل وانت تعلم انه ليس بعله فبدا
فيجب العمل بوجهه وحسنه بحسب اعتباره في غير محل الاجماع ولما كان الاجماع على انه يقطع في
الحنطة والسكر لزم ان يجعل على ما ينسارع اليه الفساد كالمطعم للاكل منه وما في معناه كاللحم والثمار
الرطبة مطلقا في البحر وغيره هذا او الفطع في الحنطة وغيرها اجاعا انما هو في غير سنة الفطع اما
فيها فلا سوا كان ما ينسارع اليه الفساد او لا لانه عن ضرورة ظاهر اذ هي تبيح تناول وعنه عليه السلام
لا يقطع في مجاعة مضطرب عن عمر رضي الله عنه لا يقطع في عام سنة **قوله** ولا يقطع في الاثر به المطر
اي المسكره والطرب اسحقاف العقل وما يوجب الطرب شدة حر وخرج يستحق العقل فيجوز
منه ما لا يملك كانه من مباح التكيلات وضرب خذودهن وشق حيولهن فيما لا يجد في نفعه وسلب
اجر مصيبتهم ثم يوجب لعنهن من الله ورسوله او شدة سرور فوجب ما هو معهود من التام في المسألة
بلا خلاف اما عند الائمة الثلاثة فلاها كالحزب عندهم وعندنا ان كان الشراب حلو فهو ما ينسارع اليه الفساد
وان كان مرافا كان خمر افلا يمينها وان كان غيرهما فللعلم في تقويمها اختلاف فلم يكن في معنى ما ورد
به النص من المال المقهور فلا الحق به في موضع وجوب الدرة بالشبهة وان السارق يحمل حاله على انه
يتناول فيها الارافة فتثبت شبهه الاباحه بازاله المنكر في سرقة الاسل يقطع بالحل ونقل الثاني
من كتاب المحرر قال ابو حنيفة لا يقطع في الخيل لانه قد صار حراما في رواية سليمان بن ابي
من الجهد لا يقطع في الرب والجلاب **قوله** ولا في الطيور ونحوه من آلات الملاهي بلا خلاف ايضا لعدم
تقومها حتى لا يضمن تلفها وعند ابو حنيفة ان ضمنها لغير اللهو الا انه يتناول اخذه للبهن عن المنكر
والمعارف جمع المعزف وهي آلة اللهو **قوله** ولا في سرقة المصحف وان كان عليه حلية وقال الثاني ما لا
وهو رواية عن احمد يقطع وهو رواية عن ابي يوسف فيما اذا لم يقب حليته بضايا وفي رواية اخرى عنه
يقطع مطلقا لانه مال محرر ساج وسري وان ورقة مال وبما كتب فيه ارادة به ولم ينقص وفي
رواية اخرى عن احمد ان اخذه يتناول القرأة لانه لا يشك الا يقطع وجهه لظاهر ان الاخذ تناول
في اخذه القرأة والنظر فيه لان المال له للتعبد في الحلية والاوراق لا للمتعبد وهو المكتوب واحراز
لا حله والاختلاف بيننا ولا اخذه لاجله لا للتعبد ولا معتبر بالبيع كمن سرقة انية فيها خمر وقيمة الانية
ترد على النصاب لا يقطع ولكن سرقة صياحرا وعليه حلي كثيرا يقطع لان المختص بالمال قال في الميسر

لا يرى

الا ترى انه لو سرق ثوبا لا يباي عشرة ووجد في جيبه عشرة مصروقة ولم يعلم بها لم يقطع
وان كان يعلم بها فليقطع وعليه القطع وعن ابي يوسف عليه القطع في الاحوال كلها لان سرقة تمت في
نصاب كامل ولكن يقول السارق انما قصد احوال ما يعلم به دون ما لا يعلم به واذا كان عالما
بالدراهم فقصد اخذ الدراهم بخلاف ما اذا لم يعلمها فان قصده الثوب وهو لا يباي بضايا **قوله**
في مثله انه ان كان الثوب مما يجعل وعادة للدراهم قطع والا لا وهنا رد من العلم وعنه
ما لا حاصل انه يصير ظهور قصده المسروق فان كان الظاهر قصدا للنصاب من المال قطع والا لا وعلى
هذه المسئلة العلم بالمصروف وعدمه صحيح الا ان كونه يعلم او لا يعلم وهو المدار في نفس الامر لا
يطلع عليه ولا ثبت الا بالقرار وما تقدم هو ما اذا لم يعرفه بما في الثوب فانه لا يقطع حتى
تكون معه دالة القصد اليه وذلك بان يكون كيشا فيه الدراهم فلا يقبل قوله لم اقصدم اعلم
قوله ولا يقطع في ابواب المسجد لعدم الاحراز وقال الثاني يقطع وبه قال ان القسم صاحب مال
لانه محرز باحراز مثله وكذا يقطع عندهم في باب الدار فقياسه عليه من رد المختلف في المختلف
والوجه ما قلنا ولا شك في انه اما ليس محرز او في حرزه شبهة اذ هو باد للقادي والراعي
بمنى الحديث على ان المصنف لم يذكر ذلك في مقام نصب الخلاف ليلزمه ذلك بل اثبت لنفسه على اصوله
فانه لم ينصب خلافا وانما يعترض بذلك لوضب الخلاف واقاد المصنف في اننا المسئلة انه لا يقطع
سرقة متاع المسجد كحصوه وقناديله لعدم الحرز وكذا لا يقطع في اسنار الكعبة وهو قول مالك
واحد والاصح من قول الثاني لانه لا مال له ولهذا الوجه ينفي القطع في باب المسجد **قوله** ولا
في صليب من الذهب او الفضة ولا الشطرنج ولو كان من ذهب وهو بكر الشين وزن قرطوب ولا
الترد لانه تناول من اخذها للكسراي اباحه الاخذ للكسراي عن المنكر فلا يجب الايمان بما فيه من
المالية والصليب ما هو لهية خطين متقاطعين ويقال لكل جسم صليب وعن ابي يوسف ان كان الصليب
في مصلاهم اي معابدهم لا يقطع لعدم الحرز لانه ثبت ما دون في دخوله وان كان في يد رجل في
حرز لا يشبه فيه يقطع لانه مال محرز على المال وجوابه ما ذكرنا من تاويل الاباحه وهو علم لا
يخص غير الحرز وهو المسقط **قوله** ولا يقطع على سارق الصبي الحر وان كان عليه حلي بصلح نصيبا
وقد بالحرر يخرج الصبي على ما سياتي والحلي بجمع الحاجج حلي بغيرها ما ليس من ذهب وفضة او
جوهر وقال ابو يوسف يقطع اذا بلغ ما عليه بضايا لانه يجب القطع سرقة وحده فكذا مع غيره والحلا
في صبي لا يقطع ولو كان عشي وسكلم ويمر لا يقطع اجاعا لانه في يد نفسه فكان اخذه خذاعا
ولا يقطع في الخنزاع وحين لم يذكر الحاكم في الثاني الخلاف عن اصحابنا ومن ذكره كما حبا المختلف ذكر
انه ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف يقطع فيل كان سبي للمصنف ان يقول وعن ابي يوسف والا

اوهم انه مذهب المعول عليه عندنا وليس كذلك وقال مالك والحسن والسعي قطع سرقة غير
المميز المحرلانه كالمال وجه الظاهر ان العبي اذا كان كاد كونا يكون هو المقصود بالاختصاص
والالاخذ ما عليه وتركه وهو ليس بمال ولا قطع الا في اخذ المال فلا قطع وان كان امة وعقابه
استد من سارق المال في الحديث القدسي عن رب العزة عليه السلام انه اخذهم يوم القيامة رجل اعطى
ثم عذر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه عمله ولم يوفه اجره لكن القاطع
الذي هو العقوبة الذي يوجب له ثبوت عليه شرعا واما التاويل الذي ذكره من قصد تسكينه وبلاده
الي سرقة متعبد بعد فرض سقوط سرقة الظاهر منها خلافة وعلي هذا الخلاف اذا سرق اناضه
فيه بغير او تريد او كلبا عليه فلا دة فضة يقطع علي رواية الي يوسف وهو قول الائمة الثلاثة
حنيفة ومحمد والانا تابع واذا لم يجز في المتنوع القطع لا يجب في التابع واعتقادي وجوب القطع
في الانا المعائن ذهبت وان كان فيه كما كان فان تبعته باعتبار ما فيه لا باعتبار القصد بالاختصاص
اليه بل الظاهر ان كلاهما اصل مقصود بالاختصاص القصد اليه اظهر منه الي ما فيه لانه يتوصل بماله
الي اضعاف ما فيه والمنازع من القطع انما هو السعي في قصد الاختصاص باعتبار غيره ولا يظهر فيه
ومما يوافق بما ذكرناه ما في الجنيح من علامة العيون سرق كوزا فيه غسل وفيه الكور رتبه وفيه
الصل درهم يقطع وكذا اذا سرق حمارا يباي تسعه وعليه كاف يباي درهما خلافا لما لو سرق
فقره فيها ما يباي عشرة لانه سرق ما من وجه وهو نظير ما تقدم من المبسوط فمن سرق ثوبا لا
يباي عشرة مصرور عليه عشرة قال يقطع اذا علم ان عليه ما لا خلاف ما اذا لم يعلم **قوله**
ولا قطع في سرقة العبد الكبير يعني العبد المميز المعبر عن نفسه بالاجماع الا اذا كان نائما او مجنونا
او اعرجيا لا يميز بين سيده وبين غيره في الطاعة فبغيره ذكر الاستئناس ان قد امة ولم يذكر
مناخنا بل نضوا علي انه لا قطع في الادبي الذي يعقل سوا كان نائما او مجنونا او اعرجيا وقالوا
ليس سرقة اما عصب او خداع وقطع في سرقة العبد الصغير الذي ليس بمميز ولا معبر عن نفسه بالاجماع
لانه مال متقوم هكذا حكى الاجماع ان المندرج ان ابا يوسف قال استحسن ان لا اقطع لانه مال
من وجه ادي من وجه فصار كونه اديا شبهة في ماليتها فيندرج الحد فالدفع منها لا بد ان يتسلط
علي هذه التركة فسوق استدلالا كما قبل ولما ان حقيقة السرقة وهو اخذ مال يعتبر حقيقته من حرز
ما شبهة فيه مع باقي الشروط قد وجدت فيجب لقطع غير واف بالمقصود وقول المصنف ولما انه مال
مطلق لانه متفق به ان كان عشي ويعقل او يعرض ان يصير مستغنيا به ان كان بخلاف ذلك احسن منه
لفظ مطلق منع ان في ماليتها شبهة وانضمام معنى لادمية اليه لا يوجبها بعد صدق معنى المال الكامل
عليه كلف وهو اعز الاموال عند الناس وما فيه من المالبه يصير كالمال ليس بالفساد كدرة

عقوبة

نفسه فيما ليس بمال ولو قال قائل بل المعنى علي القلب وهو سرقة ما ليس بمال فيما هو مال لم يعد
بمقتصر علي منع ثبوت الشبهة في ماليتها بما قلنا **قوله** ولا قطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما
فيها وذلك ليس بمال الا في دفاتر الحساب لان ما فيها لا يقصد بالاختصاص لا سفيدا لا خديعا
فكان المقصود التواضع فيه حل في عموم ولا قطع في الدفاتر كلها المكتبة المشتبه علي علم السريفة لعقبة
والحديث والفسر وغيرها من العربية والشعر وقد اختلف في غيرها فقبل لمحقه بدفاتر الحساب
بقطع فيها وقبل بالسرقة لان معرفتها قد تتوقف علي اللغة والشعر والحاجة وان قلت كنت في اثر
الشبهة ومقتضى هذا ان لا يختلف في القطع بكتب الشعر والفلسفة لانه لا يقصد ما فيها لاهل الدابة
فكانت سرقة صرفا وان عدم القطع بالحاجة بالكتب العربية وليست اياها اذا لا تتوقف معرفتها السريفة
علي ما فيها بخلاف كتب الادب والشعر ويكن في كتب الحساب والهندسة عدم القطع وعند ائمة
الائمة يقطع بالكل من كتب السريفة وغيرها لا لما مال مقصور وان سمعت ما به الدفع **قوله** ولا
في سرقة قلب ولا خدع بالاجماع خلافا لاشبه قريش بن القاسم فانه قال عدم القطع في المهي على خداه
اما في المادون في اخذاه ككتاب الصيد والمناشبه فيقطع وقلنا هو مباح الاصل وبحسب الاصل هو
غير مرغوب فيه ولا ان الاختلاف بين العلم اظهر في ماليتها لطلب فاورث شبهة فيها **قوله** ولا قطع
في دف ولا طبل ولا ربط ولا مرمار وكذا جميع آلات الله لان عند هاهنا فيه لها عند ابي حنيفة ولو
في اخذها المكسور وفي دال الدف الضم والنبح واختلف في طبل الغزاة فقبل لا يقطع به واخاره
الصدر الشهيد لانه يصلح لله وان كان وضعه لغيره وقبل يقطع لانه مال مقصور ليس بموضوع لله
وليس له هو **قوله** ولا يقطع في الساج والفتا والابنوس وهو يفتح البيا فيا سمع والصندل والعود
الربط لان كل هذا ليس بمباحة في دار الاسلام وهو المعبر فاما كونهما توجد بمباحة في دار الحرب
وليس شبهة في سقوط القطع لان ساير الاموال حتى الدنانير والدرهم مباحة في دار الحرب ومنع
هذا يقطع فيها في دارنا وروي هشام عن محمد لا قطع في الحاج ما لم يجل وكذا انقل النفاي عن محمد
في الابنوس والظاهر القطع كما ذكرناه ومقتضى النظر عدم القطع في الحاج لما قبل من نجاسة علي الفيل
فانه يعني ما ليه الحاج تحت الشبهة في المالبه ويقطع في الغنوص لنفسه والربط جدا لما من غير الاموال
ولا توجد مباحة الاصل في دار الاسلام فصار كالمذهب **قوله** واذا اخذ من الحبوب والحب او البز أو الباز
قطع فيها لانه اي الحبوب بالصفة المحمودة بالاموال لنفسه ولذا عثر بخلاف الحبوب ان الصنف لم يغل
علي الحبس لقطع ملاحظته فها لم يخرج لها من كونهما تافها من الناس حتى ان الحبوب تبسط في غير الحرز
وكذا القصب المصنوع يوازي بخلاف الحبوب لانه الصنف فيه علي الاصل يقطع فيها انضمت به منه حتى
لو غلبت في الحبوب ايضا قطع فيها كالحبوب البعداديه والعبدانية في ديار مصر والاسكندرية وهي العبادانية

و يقطع عند الابه اللانة بالحصر مطلقا هذا وفي عيون المسائل سرق جلود السباع المدبوحة
لا يقطع فاذا جعلت مصلي او ساطا يقطع هكذا قال محمد لانها اذا جعلت ذلك حرجت من ان تكون
جلود السباع لانها اخذت اسما احزابي وهذا ظاهر في ان غلبه الصنع الذي يقطع حكم الجلس
لها ان يتجدد لها اسم وعلى عدم القطع في الحصر الى ليست نفسه مع تجديد اسم اخر لها فليكن ذلك نقصا
اخرارها حيث كانت بسط في غير الحرز او لان شبهة التباينة فيها كما قالوا انه لا يقطع في الملح لذلك
ولا يقطع في الاجرة والخارج ان الصنع لم تغلب فيها على ممتها وظاهر الرواية في الزجاج انه لا يقطع
لانه يسرع اليه الكسر فكان تافضا لما فيه وعز الى حقيقته يقطع كالخشب اذا صنع منه الاواني ثم انما
يقطع في الباب المصنوع من الخشب اذا كان غير مركب على الجدار بل مصنوع داخل الحرز اما المركب
فلا يقطع به عندنا فصار كسرقه ثوب بسط على الجدار الى السكة وغير المركب لا يقطع به اذا كان ثقيل
لا يحمله الواحد لانه لا يرغب فيه ونظر فيه بان ثقله لا يتا في مال فيه ولا ينقصها فانما يقل فيه رغبة
الواحد الجماعة ولو صح هذا امتنع القطع في فردة حمل من قماش ونحوه وهو متصف ولذا اطلق
الحاكم في الثاني القطع في كتاب الجامع وفي التام في قسم المبسوط وقد مر ان عند الائمة الثلاثة
يقطع في باب الدار لانه مال متقوم ومحرز بحوزة فيه وحرز حايط الدار لانه مبنيا فيها اذا
كانت في العزل وما كان حرزا لنفسه يكون حرزا لغيره وهذا عندنا ممنوع ولو اعتبر مثله امكن
اعتبار الحرز في كل شيء **قوله** ولا يقطع على خائن ولا خائنه وهما اسم فاعل من الخيانة وهو كونه
على سبي بطريق العارية او الوديعة في اخذه ضياعه او نكرانه كان عنده ووديعة او عارية وعلله
بقصور الحرز لانه قد كان في يد الخائن وحرزه لا حرز المالك على الخلو من ذلك لان حرزه وان
كان حرز المالك فانه احرزه بايديعه عنده لكنه حرز ما دون السارق في دخوله ولا شبهة لانه
مجاهر بفعله لا مختلف فلا سرقه فلا يقطع وكذا المجلس فانه مختلف للشئ من البيت ويذهب ادم
يد المالك وفي سنن الاربعه من حديث جابر عنه عليه السلام قال ليس على خائن ولا مسهب ولا
مجلس يقطع قال الرمذي حدث حسن صحيح وسكت عنه ان القطان وعبد الخوف في احكامه وهو صحيح
منها وتعليل ابي داود ومروان بذكره وباتي الائمة الثلثة عليه القطع وهو مذهب عمر وابن مسعود
وعائشه ومن العلماء ابو رباح والحسن ومذكي الاجماع على هذه الجملة لكن مذهب الحسن بن راهويه ورواه
عن احمد في جاحدا العارية انه يقطع لما في التحسين من حديث عائشة ان امرأة كانت تسجد للمحتاج
فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطعها وجاها هذا الحديث واجابوا عن حديث عائشة بان
القطع كان لسرقه صدرت منها بعد ان كانت ايضا متصفة بسهولة بمجر العارية يعرفها عائشة بوضعها
المستور فالمعنى امره ان كان وصفها حجة العارية سرق فامر بقطعها بدليل ان في معصيتها ان اساعة

والعلم

من زيد شفع فيها الحديث الى ان قال فقال عليه السلام خطبنا فقال انما هلك من كان قبلنا هاهنا
ما نوا اذا سرق فيهما لشر يفتركوه واذا سرق فيهما لصعيف فطعموه وهذا بناء على الحاشية
واحدة لامرأة واحدة لان الامل عدم التعدد والجمع بين الحديثين خصوصا وقد تلت الامة
الحديث الاخر بالقبول به فلو فرض انها لم تسرق على ما اخرج ابو داود عن النبي حديثي يونس
عن ابن شهاب قال كان عروة يحدث ان عائشة قالت استعارت امرأة مني خليا على السنة انا من
ولا تعرف هي فباعته فاخذت فاتي لها النبي صلى الله عليه وسلم فامر بقطع يدها وهي التي شفع فيها انما
من زيد وقال فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قاله كان حديث جابر مقدما وبحل القطع محمد
العارية على النسخ ولذا حمل على انها واقعتان وانه عليه السلام قطع امرأة محمد المتاع واخرى بالسرقه
بحمل على نسخ القطع بالعارية بما قلنا وفي سنن ابن ماجه حديثنا ابو بكر ان ابي شيبه حدثنا عبد الله بن
عمر حدثنا محمد بن اسحق عن محمد بن طلحة بن ركانه عن امه عائشة بنت مسعود بن الاسود عن ابيها
قال لما سرق المرأة تلك العظيمة من بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطنا ذلك وكانت امرأة ابن
فريش حينما النبي صلى الله عليه وسلم حله وقلنا نحن نفعل بها باربعين اوقية فقال صلى الله عليه وسلم
تظهر خير لها فاتيها امامة من زيد فقلنا له كمل لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما حله قال ما اكاد
علي في حد من حد ود الله والذي نفسي بيده لو كانت فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها قال ابن سعد
في الطبقات هذه المرأة هي فاطمة بنت الاسود من عبد الاسود وقيل هي ام عمر بنت سفيان بن عبد
الاسد اخت عبد الله بن سفيان **قوله** ولا يقطع على نياش وهو الذي يبرق كالفان الموتى بعد الدفن
وهذا عندنا في حقيقته ومحمد وقال ابو يوسف وباتي الائمة الثلثة عليه القطع وهو مذهب عمر وابن مسعود
وعائشه ومن العلماء ابو ثور والحسن والشعبي والبخاري وقادة وحامد وعمران بن عبد العزيز وقوله في
حقيقته قول ابن عباس والثوري والاوزاعي وكحول والزهرري ثم الكوفي الذي يقطع به ما كان
مشروعا فلا يقطع في الزايد على كفن السند وكذا ما ترك معه من طيب او مال ذهب وغيره لانه تصيب
وسفه فليس محرزا وفي الوجيز في الزايد على العدد الشرعي وجها ثم الكوفي للوارث عندهم
فهو الخصم في القطع وان كفته اخني فهو الخصم لانه لهم قوله عليه الصلاة والسلام من نبت قطعا
وهو حديث منكر وانما اخرج البيهقي وصرح بضعفه عن عمران بن زيد بن البراء بن عازب عن ابيه
عن جده وفي سنده من مجهول حاله كثر ان حازم وغيره ومثله الحديث الذي ذكره المصنف لا يقطع
على المحتفى قال وهو البياش لغة اهل المدينة اي يعرفهم واما الاثار فقال ان المندردوي عن ابن
الزبير انه قطع نياشا وهو ضعيف ذكره البخاري في تاريخه ثم اعلاه بسهيل بن دوان المكي قال عطا
كنا نهمه بالكذب وبما ناله اي في الضعف اثر عن ابن عباس ورواه ابن ابي شيبه وفيه مجهول قال احمد

شيخ لقبته بمني عن روح بن القاسم عن مطرف عن عكرمة عن ابن عباس قال ليس على النباير قطع واما
ما رواه عبد الرزاق اخبرنا ابراهيم بن ابي يحيى الاسلمي اخبرني عبد الله بن ابي بكر عن عبد الله
بن عامر بن ربيعة انه وجد قوما يختفون القبور باليمن على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فكتب
فيهم الى عمر فكتب عمر ان اقطع ايدهم فاحسن منه بلائكه ما رواه ابن ابي شيبة حديثا عيسى بن يوسف
عن محمد بن الزهري قال ان مروان بن الحكم اختفون اي ينشولوا القبور فصر لهم والصحابة متوافرون
اسبي واخرجه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر بن وهب بن زاذل وطوف لهر وكذا احسن منه بلائكه
ما رواه ابن ابي شيبة حديثا جعفر بن اشعث عن الزهري قال اخذ ثبأت في زمن معاوية وكان
مروان على المدينة فسأل من يحضره من الصحابة والفقهاء فاجمع رأيهم على ان يصب وبطافه
اسبي فحسدوا شك في ترج من هبنا من جهة الاثار واما من جهة المعنى فلم يذكروا المصنف بقوله
ولانه مال موقوف ومحرر ومثلها يقطع فيه اما المأليه فظاهر واما الحر فلان القبر حرر لميت
وثابه تبع له فكون حرزا لها ايضا وقد سمي النبي صلى الله عليه وسلم القبر ميتا في حديث ابي ذر حيث
قال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف مات اذا اصاب الناس موت يكون الميت فيه بالوصف يعني القبر
قلت الله ورسوله اعلم وما خارا الله لي ورسوله قال صلى الله عليه وسلم عليك بالصبر وقد يوب ابو
داود عليه فقال باب قطع النباش قال ابن المنذر واستدل به ابو داود لانه سمي القبر ميتا والميت
حرر والناف من الحر يقطع ولانه حرر مثله لان حرر كل شيء ما يلق به محررا والاب بالاسطبل
والدره بالحق والصندوق والثاء بالخيرة فلو سرق شي منها من شي منها فقطع ولو سرق الدر
من اسطبل او من خظيرة لا يقطع ولا ترى ان الوصي اذا كمن صبيبا من ماله لا يضمن لو رثته شيئا
فلو لم يكن محررا كان تضييعا موجبا للضمان فكان اخذ الكفن من القبر عين السرقة والجواب او لا
منع الحر لانه حفرة في الصحرا ما دون للعموم في المرور به لئلا يهازوا ولا على عليه ولا حارس متعمد
لحفظه فلم يبق الا مجرد دعوي انه حرر تسمية ادعاه بلا معنى وهو ممنوع ولو زعم التضييع لو
لم يكن مصر وفا الى حاجه الميت والصرف الى الحاجة ليس تضييعا فلو لا يضمن ولو سلم فلا ينزل
عن ان يكون في حررته شبهة به يفتي القلع ويقتضي ثبوت شبهة في كونه مملوكا وثبوت الخلل في
المقتضود من شرعية الحد وهو ما اقتصر عليه المستند زيادة فكل منهما يوجب الدر اما الاول
الكفن غير مملوك لاحد لا الميت لانه ليس اهل للملك ولا للوارث لانه لا ملك من التركة الا ما يفضل من
حاجه الميت وكذا لا يقطع ميراث التركة المستعرفة لانه ملك للعرم حتى كان له ان يأخذها بحقه فان
صح ما قلنا من انه لا ملك فيه لاحد لم يقطع والا محقق شبهة في مملوكيته بقوله لا يقطع باصنا
بل بقوله يحرق قصور في نصر ما ليه الكفن وذلك ان المال ما يجري فيه الرعية والفضة والكفن

ينصر عنه كل من علم انه كفن به ميت الا نادرا من الناس واما الثاني فلان شرع الحد
بلا زجر والحاجة فيه لما يكبر وجوده فاما ما يندر فلا يشرع فيه لوقوعه في غير محل الحاجة
لان الزجر حاصل طبعا قلنا في عدم الحد بوطي الهبة واما الاستدلال بتسميته ميتا فابعد
لان اطلاقه اما مجازا فان الميت ما يحوطه اربع خوايط يوضع للميت وليس القبر كذلك على ان
حقيقته الميت لا يستلزم الحرر فقد صدق مع عدم الحرر اصلا كما لم يجد ومع الحرر مع نقصان
وهو كغيره ومع الحرر الزمان فجرد تسميته ميتا لا يستلزم اقطع خصوص ما في مقام وجوب دربه
ما يمكن بل يجب حمله على بعض الماصدقات التي لا يوجد معها والله سبحانه اعلم وهذا في القبر الكا
في العبر بالاحلاق عندنا اما لو كان القبر في بيت مقفل فقبل يقطع به لوجود الحرر والصحيح
انه على الخلاف فلا يقطع عندنا وان وجد الحرر للموانع الاخر من نقصان المأليه وعدم الملوكية
والمقتضود من شرعه وكذا اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت لما بينا من حقوق الخلل
في المأليه وما بعد هذا ولو اعتاد لص ذلك للاضرار ان يقطعه سياسة لاحد او هو محل ما
رووه لوجه **قوله** ولا يقطع السارق من بيت المال وبه قال الشافعي واحمد والحنفي والشافعي
وقال مالك يقطع وهو قول حماد وان المنذر لظاهر الكتاب ولانه مال محرر ولا يقطع له فيه
قبل الحاجة ولنا انه مال العاقبة وهو ميسر وعن عمر وعلي مثله عن ابن مسعود وعن سفيان
المال قال ارسله فامن احد الاول في هذا المال حق ولا يقطع من مال للسارق فيه شركة ان
سرق احد الشركين من حرزا لاخرهما لا مشتركا سيما لما قلنا من ان للسارق فيه حقا **قوله**
ومن له علي اخذ دراهم سرق مثلها لم يقطع لانه استيفاء لحقه والحال والموجب في عدم القطع
سواء استحسننا لان التاجيل لتأخير المطالبة والقياس ان يقطع لانه لا يباح له اخذ قبل الاجل
وجه الاستحسان ان ثبوت الحق وان تأخرت المطالبة بتغير شبهة دار به وان كان لا يلزمه
الا عطا لان وكذا لو سرق اكثر من حقه لا يقطع لان الزيادة يصير سريكا في ذلك المال مقدار
بحقه ولا فرق بين كون المديون المعروف منه ماطلا او غير ماطل خلافا للشافعي في تفصيله بين
الماطل فلا يقطع به وغير الماطل يقطع ولو اخذ من غير جنس حقه فان كان حقه دراهم او دنانير
فاخذ عمر ومنا قطع لانه ليس له اخذها الا ان يقول اخذها رهنا بدني فلا يقطع وعن ابي ثوبان
لا يقطع لان له ان يأخذها عند بعض العلماء نقل عن ابن ابي ليلى قضا لحقه او رهنا به قلنا هذا قول
لا يستند اليه دليل ظاهر فلا يصير شبهة دار به الا ان ادعي ذلك وان كان دراهم فاخذ دنانير
او علي القلب اختلف فيه قبل يقطع لانها لا يصير قضا حقه وانما يقع بيعا فلا يصح الا بالترامي
فليس له اخذها وقيل لا يقطع للمجاسه بينهما من حيث التسمية ولا يقطع لو سرق حليا من فضة ودينه

كلام

دراهم ولو سرق المكاتب او العبد من عمره المولي قطع الا ان يكون المولي وكلما بالقصر
لان حق الاخذ جنيدها ولو سرق من عمره ابيه او عمره ولده الكبير او غريم كاتبه او عمره
عبد المادون المدبون قطع لان حق الاخذ لعنره ولو سرق من عمره ابنه الصغير لا يقطع
قوله ومن سرق عينا فقطع بنها فو دها بان كانت فاعيد ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع الباس
ان يقطع وهو رواية عن ابى يوسف وهو قول الثاني وما لك واحد لقوله صلى الله عليه وسلم فان
عاد فافطوه فمادوي الدار فطى من حديث ابى هريرة بطريق فيه الوافدي عنه عليه السلام اذا
سرق السارق ما فطوه ابيه ثم عاد فافطوه ارجله اليسرى الحديث ولان السرقة الثانية مثل
الاولى في سببية القطع بل الخش لان العود بعد الزجر اربع وصار كما اذا باعه المالك من السارق
وتخص ابا يوسف ان المروق عاد تقومه بالرد الى المالك ولهذا يضمن السارق لو الفقه بعد الرد
ممت سببية القطع كما لو سرقة غيره او سرقة هو من غيره وصار كما لو باعه المالك من المارق
ثم استراه منه ثم كانت السرقة فانه يقطع ايضا فانما ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل في حق
السارق وبالرد الى المالك ان عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة الها سا قطه نظرا الى اتحاد المالك
والمحل وقيام الموجب للسقوط وهو القطع فان كل واحد من هذه يوجب بقاء السقوط الذي يحذف
بالقطع تحت عادت العصمة واسفى السقوط بعد تحققه كان مع شبهة عدمه تسقط بها الحد مجلا
ما لو سرقة غيره لان السقوط ليس الا بالنسبة الى المفقوع يده لا سواء بقطع وتخلاف صورة
البيع المذكورة من السارق وسرقه السارق اياه من غيره لان فيهما تبدل الملاك وتبدل المالك
تبدل العين حكما كما عرف من حديث بريرة من قوله عليه السلام هو عليها صدفه ولنا منها هذه
مع انه حين اللطم مع ان شايخ العراف على انه لا يقطع في صورة تبدل الملاك بالثرا قلنا ان يمنع
فلا يتم القياس عليه وعند مشايخنا يقطع لتبدل العين حكما وجوابه ما قلناه ايضا نكر الخناية
بعد قطع يده نادر وتقدم ان ما ينذر وجوده لا يشرح فيه عقوبة دينية زاجرة فالحا حليد
تعمري عن المقصود وهو تقليل الجناية اذ هي قليلة بالقر من فلم يقع في محل الحاجة وصار كما لو
قدف شخصا فحده ثم قدفه بعين ذلك الذي بان قال انا باقي على نسبي اليه الزنا الذي نسبته
اليه لا يجد ثانيا فكذا هذا ما لو قدفه بزنا اخر حده واورد على هذا الوجه النقص الزنا ثانيا
بالمرء التي زنى بها او لا بعد ان جلد حد الزنا الاول فانها فانه يجد ثانيا اجماعا فلم يكن بعدم
الزنا حرم وجبا لعدم شرعيته ثانيا وقوعه في غير محل الحاجة اليه لو شرع واجيب بالعرف بان
حرمه المحل في الزنا لا سقط باستيعاب الحد بخلاف السرقة وهذا فرق صحيح بين وجه اختلاف الحكم
المذكور في الزنى والسرقة لكنه لا يصلح جوابا للنقص لوارد على هذا الوجه مخصوصه اعني كون

اقامة

اقامة الحد او لا لوجب نذرة العود فيوجب عدم شرع الزاجر في العود وكذا الفرق
بان القطع حق لا يستوفي الا حصومة المالك والخصومة لا تتكرر في محل بعد استيفاء موجب
ما هي منه كحد القذف غير دافع للوارد على خصوص هذا الوجه المدعي استقلاله **قوله** فان
تغير عن حاله مثل ان يكون المروق الذي قطع به غزلا ثم نسخ بعد رده سرقة ثانيا فقطع وكذا
لو كان قطعنا مضارعا لا يملك العين قد تبدلت ولهذا يملكه الغاصب وحجب عليه ضمان قيمته بخ
قيامه بصون الثوب واذا التبت لت العين انتفت الشبهة الناشئة من اتحاد المحل والقطع
فيه وهو بالجرح عطف على لفظ اتحاد لا على لفظ المحل اي وانتفت الشبهة الثانية من القطع لامن
اتحاد القطع وهي شبهة قيام سقوط العصمة لانها كانت باعتبار اتحاد العين والتغير بوجهها ثانيا
اخر فان قبل العين قايمة حقيقة وانما تبدل الاسم والصورة اجيب بان المتمكن قبل تبدل الصورة
شبهة سقوط العصمة فكان المتمكن بعد شبهة المشبهة فلا يعتبر في شرح المحايي واذا سرق
ذهبا او فضة وقطع به ورد ففعله المروق منه انية او كانت انية وصرفها د رهم ثم عاد فسرقه
لا يقطع عند ابى حنيفة لان العين لم تتغير عنده وقال لا يقطع لانها بعيرت وفي كتابه السهمي
ثوبا فخطاه ثم رد منقصر سرق المنقوص لا يقطع لانه لا يقطع خو المالك لو فعله الغاصب فلم يصير
في حكم عين اخري **فصل في الحرز والاختصاص** قدم بيان ما يتعلق بذات المروق وهو
ما يقطع فيه وما لا يقطع لانه كلام في ذاته ثم نرى حرزه لانه خارج عنه ثم الاحراج من الحرز
شرط عند عامة اهل العلم وعز عايشة والحسن واليحيى ان من جمع المال في الحرز قطع وان لم يجمع
به وعن الحسن مثل قوله الجماعة وعن داود لا يعتبر الحرز اصلا وهذه الاقوال غير ثابتة عن نقلت
عنه ولا مقال لاهل العلم الا ما ذكرنا فهو كالاجماع قاله ابن المنذر وقد ثبت ان لا قطع في اقل من
ثنى الجن ولا قطع في حرسية الجبل فخصصت الاية به فجاء تخصيصها بعد ما هو من الامور
الاجماعية واما باخبار الاحاد ومياتي ما هو ابلغ من ذلك ثم الحرز ما عدهم فاحوز للاشياء لان
اعتباره ثبت شرعا من غير تخصيص على بيان فيعلم به انه رد الى عرف الناس فيه والعرف متفاوت
وقد يتحقق فيه اختلاف لذلك وهو في اللغة الموضع الذي يحوز فيه الشيء وكذا هو في الشرع الا
انه يعقد للمال اية المكان الذي يحوز فيه المال كالدار والحائوت والخيمه والشخص نفسه والحرز
ما لا بعد صاحبه مضيقا **قوله** ومن سرق من ابويه وان عليا او ولده وان سفل او ذي رحم
محرم منه كالاخ والاخت والعم والخالة والعمه لا يقطع وقال مالك وشذوذ يقطع
بالسرقة من الابوين لانه لا حق له في مالهما وكذا يجد بالزنا بجاريتهما وتقتل قتلها به بيطل
قوله في الثاني اما في الولاد فلا اختلاف فيه وقال ابو ثور وان المنذر يعطى الاب ايضا في

سرقته ابنه لظاهره الاية وقال السافعي يقطع في السرقة من غير الولاد اما وجه الاول لاي عدم
القطع في قرابة الولاد لانها عادة تكون معها البسطة في المال والاذن في الدخول في الحرز
حتى بعد كل منهما بمنزلة الاخر ولذا منعت شهادته له شرعا وتخص سرقته الاب من مال الابن
قوله عليه السلام انت وما لك لا يبيك واما مير الولاد وهو الذي اراد المصنف بقوله والثاني للمعنى
الثاني اي الاذن في الدخول في الحرز فالحقهم المتأبى رحمه الله بالقرابة البعيدة قال المصنف
وقد بيناه في العتاف اي سلبه من ملكه اذا رحم محرره منه عتق عليه ونحن الحقنا بقرابة الولاد
وقد رابنا الشرح الحقهم في اثبات الحرمة واقتراض الوصول فلذا الحقناهم في عدم القطع
بالسرقة وجوب النكح والاذن من هو لا ثابت عادة للزيادة وصله الرحم ولذا حمل النظر
منها الى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة كالاعتد للملوج والصدر للقلادة والساق للخلخال
وما ذاك الا للزوم الحرج لو وجب سترها عنه مع كثرة الدخول عليها وهي من اوله الاعمال وعدم
احتشام احد من الاخر وايضا هذه الرحم المحرمة تعتبر من وصلها ويحرم قطعها وبالقطع يحصل
القطع فوجب صحتها بدو ربه ذكره في الثاني وسباني ما فيه وما يدل على نقصان الحرز فيها قوله
علي واما على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت اباكم او بيوت امهاتكم او بيوت
احواكم او بيوت اعمامكم او بيوت عمامكم او بيوت احوالكم او بيوت خالاتكم او عمامكم فمناخيه
او صدقكم فرفع الحرج عن الاكل من بيوت الاعمام والعمام مطلقا بوضوح اطلاق الدخول ولو
سلك فاطلاق الاكل مطلقا منع قطع القريب ثم هو ان ترك القيام دليل المنع بقية شبهة الاباحة
علي وزال ما قلنا في انت وما لك لا يبيك فان قلت فقد قال او صدقكم كما قال او بيوت احوالكم والحال
انه يقطع بالسرقة من صدقته احبب بانه لما سرقته ماله فقد عاداه فلم يقع الاخذ الا في حال
العداوة ولو سرق من بيت ذي الرحم المحرم متاع غيره لا يقطع ولو سرق مال ذي الرحم المحرم من
بيت غيره يقطع اعتبارا بالحرز وعدمه فسرقه مال الغير من بيت ذي الرحم المحرم سرقة من غير حرز
وسرقه مال ذي الرحم من بيت غيره سرقة من حرز يقطع وهذا يعكس عن الوجه الذي قد مناه من
ان في القطع القطعية فينبذ وهو الخوف ولذا والله اعلم لم يعرج المصنف عليه **قوله** ومن سرق
من امه من الرضا عنه قطع وهو قوله اكثر العلماء ومن ابي يوسف لا يقطع لانه يدخل عليها من غير
استيذان وحشمه بخلاف الاحت من الرضا لا يندم هذا المعنى فيها عادة ولذا يقطع بالسرقة
منها انفاقا وكذا الاب من الرضا عنه وجه الظاهر انه لا قرابة بينهما والمحرمية بدون القرابة
لا تحترم كما اذا ثبتت المحرمية بالزنا بان ربي بامراء محرم عليها انها ونها يقطع بالسرقة منهما
واقرب من ذلك الاحت من الرضا عنه فان فيها محرمية بلا قرابة مع اتحاد سبب المحرمية فيها قال

بها في اثبات القطع او في منه بالاحاف بالمحرمية الثابتة بالوطي ثم تعرض المصنف لابطال الو
المذكور في يوسف صرحا وهو قوله لانه يدخل عليها الى اخره بقوله وهذا لان الرضا عن قل
ما يشتهر فلا بسوطة محرز عن موقفه ليقه بخلاف النسب فانه يشتهر فلا يحشم ولا يقطع هذا
ينبغي منع قوله انه يدخل عليها من غير استيذان الى اخره فقال لا يسلم ذلك الا لو لم يكن ستر
لحقه لكنه يستلزمها لعدم الشهرة فينتهم فلا يدخل بلا استيذان بخلاف النسب فانه يشتهر فلا
يترك دخوله فلذا قطع في سرقة مال امه من الرضا عنه ولم يقطع في سرقة امه من النسب **قوله**
واذا سرق احد الزوجين من مال الاخر او العبد من سيده او امرأة سيده او زوج سيده لم
يقطع لوجود الاذن في الدخول عادة فاحتمل الحرز وان سرق احد الزوجين من حرز الاخر
حاشا لا يسكتان فيه فكذا عندنا خلافا للتأبى في احد اقواله وبه قال مالك واحد وفي قول اخر
كقولنا وفي قول ثالث يقطع الرجل خاصة لان المرأة حقا في ماله اي النفقة وجه قولنا انه
بينهما بسوطة في الاطوال عادة ودلالة فافهما لما بذلت نفسها وهي نفس من المال كانت بالمال
اسمح ولان بينهما سببا يوجب التوارث من غير محجب حرمان كالوالدين وفي موطا ما لا عن عمرانه اني
بغلام سرق ثراة لامراه سيده فقال ليس عليه شئ خادكم سرقة متاعكم فاذا لم يقطع خاد
الزوج فالزوج او في مال المصنف هي نظير الاختلاف في الشهادة يعني عندنا لا يقطع احدهما
مال الاخر كما ان شهادته لا تقبل لا تضال المناخ وعنده يقطع كما يقبل في احد قوله فان قلت
الزوجين رجما لا ينسب الاخر في ماله بل يحبس عنه ويحرزه قلنا وكذا الاب والابن قد
من كل منهما ذلك ولا قطع بينهما انفاقا في شرح الطحاوي لو سرق من بيت الاسهار والاختان
قال ابو حنيفة لا يقطع وقال لا يقطع ولو سرق من بيت زوجة ابنة او ابنة او زوج ابنة او بيت
زوج امه ان كان يجمعها منزلا واحدا لم يجب القطع بالانفاق وان كل في منزله على حدة فعلى المصنف
المذكور ولو سرق احد الزوجين من الاخر ثم طلقها قبل الدخول لها فبانت من غير عدة فلا قطع
علي واحد منهما ولو سرق من اجنبية ثم تزوجها لا قطع عليه سوا كان الزوج بعد ان قضى بالقطع
او لم يقض في ظاهرها الرواية وروى عن ابي يوسف انه قال اذا قضى عليه بالقطع يقطع ولو سرق
من امراته المتيونة او المختلعة في العدة لا قطع وكذا اذا سرق من الزوج في العدة وان
كانت متقيية العدة يجب القطع **قوله** ولو سرق المولى من مكاتبه لا يقطع بخلاف ان للمولى
حقا في مكاتبه ولان ماله موقوف داير بينه وبين المكاتب لانه ان عجز كان للمولى وعق كان له
ولا يقطع في سرقة مال موقوف داير بين العارف وغيره كما اذا سرق احد المكاتبين ما شرط
فيه الخيار وكما لا قطع على السيد كذلك لا قطع على المكاتب اذا سرق مال سيده لانه عبده او

روحه سيده وهو قول اكثر اهل العلم وقال مالك و ابو ثور وابن المنذر يقطع سرقه مال من
عدا سيده كزوج سيده لعموم الابه ونقد ما اثر عمرو وهو في السرقه من مال زوج سيده وكان
من المرأة ستم درهما وعن ابن سعو د مثله ولم ينقل عن احد من الصحابه خلافة فخل محل الاجماع
محصن به الابه والحكم في المدبر كذا وكذا السارق من المصنم لا يقطع لان له فيه نصيبا وهو لو
من علي رضي الله عنه درة او تعليل رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الثوري عن سماك بن حرب
عن ابي عبيد بن الابصر وهو يزيد بن دثار قال ابي علي رضي الله عنه برجل سرق من المصنم فقال له فيه
نصيب وهو خاين فلم يقطعه وكان قد سرق مفضرا ورواه الدارقطني قبل وفي الباب حديث مرفوع
رواه ابن ماجه حدثنا حنادة بن الخضر عن حماد بن عمار عن مهران عن ابن عباس رضي الله
عنهما ان عبد الله بن ربيعة المصنف سرق من المصنم فرفع الي النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقطعه قال مالك الله
سرق بعضه بعضا ولا تخفى ان هذا البر ما نحن فيه الا ترى ابي قوله صلى الله عليه وسلم مال الله سرق
بعضه بعضا ولا منا فيها سرقه بعض مستحق القيمة واسناده ضعيف **قوله** قال اي المصنف رحمه
الله الحرز لا بد منه لوجوب القطع لان الاستسار لا يحق ودنه لانه اذا لم يكن حرا وظن من بناء
او انسان مقيد الحفظ يكون المال سايبا فلا يحصى اخذ الاحد والدخول فلا يحصى السرقه وعلى
هذا يكون قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما من غير ان يقررا ولا يقررا
الاخفا ولا يتحقق الاخذ من الحافظ متحقق الاخذ منه او البناء فيخفى دخوله بيت غيره من الناس
والاحاديث الواردة بعد ذلك في اشتراطه كقوله صلى الله عليه وسلم لا قطع في سرقة ولو كان في حرز
الجبل فاذا اواء المراح او الجبلين قال قطع فيما بلغ ثمن الجن ونحوه واورده علي وفي الكتاب لا
يبين مخصص ثم هو علي نوعين حرز بالمكان كالدر والبيت والجدران والحوابيت للنجار
هي التي تسمى في عرف بلاد مصر الدكاكين والصاديق والخيام والجرمكة وجميع ما اعد لحفظ
الامتعة وقد يكون بالحفاظ وهو بدل عن الاماكن المبنية علي ما ذكر في المحيط وذلك كمن جلس في
الطريق او في الصحراء في المسجد وعنده مناع هو محرز به وقد قطع النبي صلى الله عليه وسلم من سرق
رداصفوان من تحت راسه وهو نائم في المسجد علي ما رواه ابو داود والنسائي وان حاجه وما لك
في الموطا واحد في مسنده من غير وجه الحاكم وحكم صاحب المسح ان عبد الهادي بانه حدث صحيح
وله طرف كثير والفاظ مختلفة وان كان في بعضها انقطاع وفي بعضها من هو موقوف ولكن تعددت
طرقه وانتعجبيه اسما عا يوجب الحكم بصحته بلا شبهة وفي طريق السنن عن عداه من صفوان عن ابيه
انه طاف بالبيت وصلي ثم لف رداه له من برد فوضعه تحت راسه فنام فاته امر فاستله من تحت راسه
فاخذه فاني به النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان هذا سرق رد اي فقال له النبي صلى الله عليه وسلم

اسرق

اسرفت رد اهذا قال نعم قال اذ هب به فاقطعها يده فقال صفوان ما كنت اريد ان يقطع يده
في رد اي قال فلو لا كان قبل ان ياتي به زاد النسي فقطعه وفي المستدر ك سماه خفيه عن
تلاين درهما **قوله** وفي المحرز بالمكان لا يصير الاحراز بالحفاظ هو الصحيح احتراز عما في الحيث
علي قوله اي خفيه يقطع السارق من الحمار في وقت الاذن اي في وقت دخولها اذا كان ثم حافظ
وقال ابو يوسف ومحمد لا يقطع وبه اخذ ابو الليث والصدرا الشهيد وفي الثاني وعليه الفتوى وهو
ظاهر المذهب وجه الصحيح انه محرز بدون الحافظ لان المكان في نفسه صالح للاحراز وهو
المنع من وصول يد غير صاحبه الي قافيه ويكون المال مع ذلك محفيا وليس هذا مع الحافظ
لهم فرع ولا اعتبار للفرع مع وجود الاصل فلا يغير وجوده معه فلذا كان المصحح انه اذا
دخل الحمار في وقت الاذن في دخولها وسرق منها ما عنده حافظ لا يقطع لان الحمار في نفسه
صالح لصيانته الاموال الا انه احتل الحرز للاذن في دخولها ولذا يقطع اذا سرق منها ليل
بخلاف المسجد لانه ما وضع لاحراز الاموال فيقطع السارق مال عنده من يحفظه فيه وقد قطع
سارق رد اصفوان وكان نائما في المسجد ولكن المكان هو الحرز الذي يعني النظر عليه قلنا يقطع
السارق منه وان لم يكن له باب اوله باب ولكنه مفتوح لان البناء لاحراز الا انه لا يحل لقطع الا
بالاخراج لغيره بالمالك قبل الاخراج من داره فلا يتحقق الاخذ الا بازاله يده وذلك بالاخراج
من حرزه بخلاف المحرز بالحفاظ فانه يقطع كما اخذه لئلا المال لا يخرج الاخذ ميم محبها
ولا فرق في وجوب القطع بين كون الحافظ في الطريق او الصحراء او المسجد مستيقظا او نائما
والمناع تحته او تحت راسه او عنده وهو بحيث يراه كانه يبعد النائم عند مناعه وكحضرة كعب
نار مضطجعا او لا حفاظ له في العادة وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم باستراط كون
المناع تحت راسه او تحت خفيه وجه الصحيح ما ذكرنا ولهذا لا يصح المودع والمسقي اذا حوطا
الوديعة والعارية كذلك ضرورت ولو لم يكن ذلك حفظا لغيره بخلاف ما اختاره في القوي
فانه اوجب فيها الضمان علي المودع والمسقي اذا نام مضطجعا ثم ما كان حرزا النوع يكون
حرزا للجميع الانواع هو الصحيح كما ذكره الكرخي حتى لو سرق لولة من اصطبل او حظيرة غنم يقطع
بخلاف ما اذا سرق الغنم من المرعي فقد اطلق محمد رحمه الله عدم القطع فيه وفي الفرس والبقر وهو
ما اذا لم يكن معها من يحفظها فان كان قطع اذا لم يكن راعيا فان كان الذي يحفظها الراعي في البقال
لا يقطع وهكذا في المستقي عن اي خفيه والخلق خواهر زاد شوت القطع اذا حافظ ويمكن التوفيق
بان الراعي لم يبعد لحفظها من السراق بخلاف غيره ونقل الاستيعاني عن بعض اصحابنا كل سارق
محرز مثله فلا يقطع باللولة من الاماكن المذكورة والنياب لنفسه منها وهذا قول الثاني **قوله**

ومن سرق شيئا من حرز أو غير حرز كالصحن أو صاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق ما لا يحوز باحد
الحرزين وهذا مجموع يتناول ما اذا سرق من حمام وصاحبه عنده يحفظه وتقدم ان الصحيح لا يقطع
به اذا كان وقت الماذن لان قوله وصاحبه عنده مخض بما يليه وهو قوله من غير حرز فلا يرد
الحمام فانه حرز علي ان قوله بعد ذلك ولا قطع علي من سرق من حمام او من بيت اذن للناس في دخوله
تقييده فانه مجموع يقتضي ان لا يقطع وان كان صاحبه عنده يحفظه والوجه ظاهر من الكتاب
وهذا التفرع علي ما قدمه من الاصل المذكور **قوله** ويدخل في ذلك اي يدخل في بيت اذن في دخوله
الخانات والحوانيت فيثبت فيها حكم عدم القطع لها فان التاجر يفتح حانوته لها في السوق وادخل
للناس في الدخول لثروا منه فاذا سرق واحد منه شيئا لا يقطع وكذلك الخانات الا اذا سرق
منها ليلا لا لها بنيت لحرز الاموال وانما اختل الحرز بالنهار لادان وهو مشتق بالليل ومن سرق
من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحفاظ لان المسجد مابني لحرز الاموال فلم يكر حرزا
بالمكان لستقطع اعتبار الحافظ ثم تختل حرز بنه بالاذن كالحمام فكان الحافظ معتبرا حرزا فيقطع
بالاحد وعلي هذا ما في الخلاصة جماعة يزولوا بيتا او خانة سرق بعضهم بعضهم من بعض متاعا
وصاحب المتاع يحفظه او تحت راسه لا يقطع ولو كان في المسجد جماعة قطع **قوله** ولا قطع علي الصنف
اذا سرق من اضافته لان البيت لم يبق حرزا في حقه لكونه مادونا في دخوله ولانه بالاذن صار
متمزلا اهلا لدار يمكن فعله حيانا لا سرقته وكذلك اذا سرق من بعض بيوت الدار التي اذن
له في دخولها وهو مقفل او من صندوق مقفل ذكره القدر في شرحه لان الدار مع جميع بيوتها
حرز واحد ولهذا اذا اخرج اللص من بعض بيوت الدار الى الدار لا يقطع ما لم يخرج من
من الدار واذا كان واحدا مبالا لان في الدار اختل الحرز في البيوت وسبب ما يبعد هذا
قوله ومن سرق سرقته فلم يخرجها من الدار لم يقطع لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من
الاخراج وان الدار وما فيها في يد صاحبها معنى فيمكن شبهه عدم الاخذ وهذا الحرز فان كانت
فيها مقاصير فخرجها من مقصود الي محض الدار قطع هذا كلام محمد واول ما اذا كانت الدار عظيمة
فيها بيوت كل بيت يسكنه اهل بيت علي حدتهم ويستغنون به استغناء اهل المنازل بمنزلهم عن محض الدار
وانما ينفقون به استغناءهم بالسكنة لا لها علي هذا القدر بعيدا لاجراجه الي السكنة
بخلاف ما تقدم لان بيوت الدار كلها في يد واحد وهذا حرز علي حدته لا اختلاف السكان
وفي الفتاوي الصغرى القوم اذا كانوا في دار كل واحد في مقصود علي حدة عليه باب يعلق
رجل من اهل الدار علي صاحبه وسرق منه ان كانت الدار عظيمة يقطع والا فلا ثم في الفصل المو
قال بعضهم ولا ضمان عليه اذا تلف المروك في يده قبل الاخراج من الدار ولا قطع عليه الصحيح

انه يضمن لوجود التلف علي وجه التعدي بخلاف القطع لان شرطه هتك الحرز ولم يوجد **قوله**
وان اغار انسان من اهل المقاصير علي مقصود فسرقت منها قطع يريد دخول مقصود علي حدة فاخذ
بسرعه يقال اغار الغرس والتغلب في الغد واذا اسرع وقوله سرق تفسير لقوله اغار **قوله**
واذا نقيب للصر لبيت فدخل واخذ المال فناول اخر خارج البيت عند النقب او علي الباب فلا قطع
عليهما بلا تفصيل من اخراج الداخل بده الي الخارج او ادخل الخارج بده ثم روي عن ابي يوسف
ان اخرج الداخل بده منها الي الخارج فالقطع علي الداخل وان ادخل الخارج بده فناولها
القطع وعلى الاطلاق الذي هو ظاهر المذهب بقوله لا اعتراض بده معتبره علي المال المروك قبل
خروجه اي قبل خروج الداخل والوجه ان يقطع الداخل كما عن ابي يوسف لانه دخل الحرز واخرج
المال منه بنفسه وكونه لم يخرج كله معه لا اثر له في ثبوت الشبهة في السرقه واخراج المال وما
قبل ان السير فتمت بفعل الداخل والخارج ثم الخارج لا يقطع فكذلك الداخل لم يمت بالداخل
وحده وانما يتم بهما اذا دخل الخارج بده فاخذها وفيه قال ابو يوسف نقطعان وقوله ما لك
ان كانا ساعا ونين قطعاه وهو محل قول ابي يوسف وقال ان انفرد كل بفعله لا يقطع واحد منهما
وهذا لا يحقق في هذه الصورتين الا اذا اتفقت ان خارجا راي نقيبها دخل بده فوقع علي شي
جميعه الداخل فاخذه وطاهر انه لا يقطع واحد منهما قال والمسئلة سائلة علي سلة اخرى تاتي سائلة
نقب البيت والقاء في الطريق ثم خرج واخذه ولو يذكر محمد ما اذا وضع الداخل المال عند النقب
ثم خرج واخذه قيل يقطع والصحيح انه لا يقطع قيل ولو كان في الدار هجر جار فزني المال في الهجر
خرج فاخذه ان خرج بقوه الما لا يقطع لانه لم يخرج وقيل يقطع لانه اخرج ذكره الهجراني وقال
في المبسوط فيما اذا اخرج الما بقوة جرية الاصح انه يلزمه القطع وهو قوله لا يمتد الثلاثة لان
جوي الما به كان سبب القايه فيه فيصير الاجراج مضاعفا اليه وهو زيادة حيلة منه ليكون متمكنا
من دفع صاحب البيت فلا يكون مستقلا للقطع عنه ولو كان راكدا او جريه ضعيفا فخرج
الما قطع بالاجماع وهذا يرد نقصا علي مسلة المذهب لانه يصدق عليه انه لم يخرج مع الما ولكن
لا يصدق عليه اعتراض اليد المعتبرة قبل ان يخرج به ولم يلقاه الداخل في الطريق ثم خرج واحده
قطع وبه قالت الامية الثلاثة خلافا لفرقه ان الاعتراض موجب للقطع كما لو خرج ولم ياخذ بان
تركه او اخذه غيره وكذا الاخذ من السكة غير موجب للقطع فلا قطع بحال ولنا ان الذي حمله
نعتا دها السراق لعتد راجز وج مع المتاع لصيق النقب او ليتفرغ لقتال صاحب الدار او لغيره
ان ادركه ولم يعترض علي المال الذي اخرج به معتبرة فاعتبر النقب فخلا واحدا واذا اخرج ولم ياخذ
فهو مضيح لما صاحب الدار عداوة ومضارة لا سارق واذا اخذه غيره فقد اعترضت يد معتبره

مطلوب نسبة الاخذ اليه والحاصل ان يد السارق ثبتت عليه وبالا لقا لم تنزل يده حكما لعدم
اعتراض يد اخري الا ترى ان من سقط منه مال في الطريق واخذه انسان لردة عليه ثم رده
الي مكانه لم يضمن لانه في ذلك المكان في يد صاحبه حكما فزده اليه كرده الي صاحبه بخلاف ما لو
اخذ غيره لسقوط اليد الحكيمة باليد الحقيقية وكذا اذا حمله علي حمار فساقة فاخرجه لان سيرة
مضاف اليه بسوقه فيقطع وفي يسقط الي اليسر وكذا اذا علقه في عنق قلب وزجره بقطع ولو خرج
بلا زجر لا يقطع لان لاداه اختيارا فاما لا يقصد اختيارا بها بل الجمل والسوق لا تنقطع نسبة الفعل
اليها وكذا اذا علقه علي طائر فطار به الي منزل السارق او لم يسوق فالحمار يخرج بنفسه الي منزل
السارق لا يقطع **قوله** واذا دخل الحر رجاعة فتولي بعضهم الاخذ مطعوا جميعا قال رحمه الله
وهذا استحسان والقياس ان يقطع الحامل وحده وهو قول زفر والائمة الثلاثة لان فعل السرقة
لا يترا لا بالاحراج بعد الاخذ والاخذ ان نسب الي الكل فالاحراج انما وجد منه فانما نسب اليه
منه قلنا نعم هذا هو القياس ولكننا استحسننا قطعهم لان الاحراج وان قام به وحده لكنه في
من الكل لتمامه في السرقة الكبرى واذا باشر بعضهم القتل والاخذ والمباذون وقوف
يجب حد قطع الطريق علي الكل لنفسه الفعل الي الكل شرعا بسبب معاونتهم وان قدرة القاتل
والاخذ انما هي لهم فكذا هذا فان السارق يعادون ذلك فيتفرغ غير الحامل للرفع فكان مثله
ولهذا القدر يتم الوجه وقوله بعد ذلك فلو امتنع القطع ادي الي سد باب الحدان منع لم يضر
واما وصفيها في دخول السرقة لو دخل بعضهم لكنهم اشتركوا في فعل السرقة لا يقطع الاخذ
ان عرف بعينه وان لم يعرف عزروا اكلهم وابد حبسهم الي ان تظهر قوتهم **قوله** ومن ثبت
ابيت وادخل يده فاخذ شيئا لم يقطع وهذا ظاهر الرواية عن الكل ولذا لم يذكر الحامل خلافا
وروي عن ابي يوسف في الاملا انه يقطع وهو قول الائمة الثلاثة لان احراج المال من الحرز
هو المقصود وقد تحققوا الدخول فيه لم يفعل قط الا لانه فكان هو المقصود من الدخول وقد وجد
فاعتباره شرطا في القطع بعد المقصود اعتبارا موقفا لا اثر لها غير ما حصل وصار كما اذا دخل يده
في صندوق السرقة فاخرج الفطر يفي او في الجواليق والفطر يفي وهم منسوب الي غطر يفي
عطا الكندي امير خراسان ايام الرشيد وكانت دراهمه من اعز النقود يتخار اقال المصنف
ولنا ان هتك الحرز يشترط فيه الكمال وعرفت ان هذا في جبر المنع منهم فثبت بقوله بحرزا
عن شبهه العدو اي شبهة عدم السرقة وهي سقطه فان التافس شبهه العدو وقد منع بعضان
هذه السرقة لانها اخذ المال خفية من حرز وقد تحقق والدخول ليس من مفهم مها ولا شرط
لوجودها اذ قد تحقق هذا المفهوم بلا دخول وقد تحقق منه وفي كلا الموردين على السرقة

تأمر لا يضمن فيه وكون الدخول هو المعتاد باتفاق الحال لانه قلما يقدّر علي احراج ثوبا لم يصره
بعينه من جواب البتة فيقصد اليه وقلما يدخل الانسان يده من كوة بيت تقع علي مال ثم
توق بينه وبين الصندوق ان الدخول في الصندوق غير ممكن فسقط اعتباره بخلاف البتة
وبخلاف ما تقدم من حال الحرز المتاع فانه هو المعتاد **قوله** ومن طرأ شق صره والصرة
الهيان والمراد من الصره هنا الموضع المشدود فيه دراهم من الكرم لا يقطع وان ادخل يده في
الكرم لقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج مبالطريق لا يقطع الاخذ من خارج فلا يوجد هتكة
الحرز وفي الثاني الرباط من داخل مبالطريق لا يقطع الاخذ من الحرز وهو الكرم ولو كان مكان الطر
حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب فاذا كان الرباط من خارج يقطع لانه اخذ
الدراهم حبس يد من باطن الكرم وان كان الرباط من داخل الكرم لا يقطع لانه حديد باخذها من
خارج الكرم فظهر ان انعكاس العلة وعن ابي يوسف انه اي الطرار يقطع علي كل حال وهو قول
الائمة الثلاثة لان في صور اخذه من خارج الكرم ان لم يكن محرزا بالكرم فهو بحرز لصاحبه واذا
كان محرزا بصاحبه وهو نايما الي جنبه فلا يكون محرزا به وهو يقطن والمال لا يضمن يده
او في قلنا بل الجواب ههنا ليس الا الكرم لان صاحب المال يعتمد الكرم والجيب لا يقيم نفسه
الكرم كما لصندوق وهذا لان المطرور كنه انما في حال المشي او في غيره فقصوده في الاول ليس
الا قطع المسافة لا حفظ المال وان كان الثاني فقصوده الاستراحة عن حفظ المال وهو مشغل
قلبه بمراقبته فانه متعب لنفسه فيربطه لينزع نفسه من ذلك فاما اعتماد الربط والمقصود هو
المعتمد في هذا الباب الا ترى ان من شق جوالعا علي جبل يسير فاخذ ما فيه قطع لان صاحب
المال يعتمد الجوالق فكان السارق منه هاتكا للحرز فيقطع ولو اخذ الجوالق ما فيه لا يقطع وكذا
لو سرق من القسطاط قطع ولو سرق نفس القسطاط لا يقطع لانه ليس محرزا بل ما فيه محرز
وكذا قطع فيما فيه دونه بخلاف ما لو كان القسطاط مكفوا عنده بحفظه او في منطاط اخر فانه
يقطع به ولو سرق القنم من الحرز لا يقطع وان كان الراعي لا يقطع وان كان الراعي معها لان الراعي
ما يقصد الحفظ بل مجرد الراعي بخلاف ما لو كانت في حظيرة بناها لها وعليها باب مغلق فاحرقها
منه قطع لانها بنيت لحفظها وعند الائمة الثلاثة اذا كان الراعي تحت يراها يقطع لانها
محرزة به وان كانت غائبة عن نظره او هو نايما او مشغول مليت محرزة وكذا اذا اخذ الجوالق
بما فيه من الجوالق المقطوع يقطع وبما ذكر من التفصيل في الطر كره ان كما يطلق في الاصول
من ان الطرار يقطع انما ياتي علي قول ابي يوسف **قوله** وان سرق من الفطار تغير او حلا
لا يقطع لانه ليس بحرز مقصود فممكن فيه شبهة عدمه وهذا لان الثاني والثالث يدور والركب

منه

يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاجال من تبعها للحفظ قالوا
نقطع وان شق الحمل واخذ منه قطع لان الجواز في مثل هذا حرز لانه يقصد بوضع الامتعة فيه
صياستها كما لو وجد الاخذ من الحرز فيقطع وعند الامه الثلاثة كل من اراكب والسائق حافظ
حرز منقطع في اخذ الحمل والحمل والجواز والشق ثم الاخذ واما القابض فحافظ للحمل الذي
رماه بيده فقط عندنا وعندهم اذا كان بحيث يراها اذا التفت اليها حافظا لكل حرز
عندهم بقوده وفرض ان قصد قطع المسافة ونقل الامتعة لا يثبت في ان يقصد الحفظ مع ذلك
ولم يظهر ذلك فوجب اعتباره والعلم به وكونه عليه الصلاة والسلام لم يوجب القطع في حرسيه
الجبل يحمل على تركه الراعي اياها في المربي ويجنبها عن عينه او مع نومه والقطار يكسر القار ولا
يلتزم رماه بعضها خلف بعض على نسق ومنه جاء القوم متقاطعين اذا جاء بعضهم اثر بعض
قوله وان سرق جواز القاضيه متاع وصاحبه يحفظه او ناله عليه قطع ومعناه اذا كان الحوائز
في موضع ليس بحرركا لطريق والمفازه والمجد ونحوه حتى يكون حرزا بصاحبه لكونه مرصدا الحفظه
وهذا لان الاعتبار هو الحفظ المعناد والجلوس عنده والنوم عليه بعد حفظا عادة وكذا النوم
بقرب منه على ما اختزنه من قبل يعني عند التفتيح وقوله لانه بعد التفتيح عند متاعه حافظا له
في العادة وذكر في بعض نسخ الجامع وصاحبه ناله عليه او حيث يكون حافظا له ولهذا ابو بكر
قد مناه من القول المتعارف وهو انه لا يشترط في قطع المارق من الحافظ كونه عنده او تحته **فصل**
في كيفية القطع يشاهد ظاهر ترجمه على بيان نفس المرقه وتفاصيل المال والحرز لانه علم سرقه
المال الخاص من الحرز فتعقبه فاقطع لما تلونا من قبل وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما والمعنى
يديهما وحكم الله انما اضيف من الخلق الي اثنين لكل واحد ان يجمع مثل قوله تعالى فقد صنعت
نلوبكا وقد بيني وقال طهراهما مثل ظهور الترسين والافصح الجمع واما كونهما اليدين فبقرانه ان
سعدا فاقطعوا ايديهما وهي مشهوره فكان خبرا شهورا فيفيد اطلاق النص وهذا من تفصيل **المطلوب**
لان بيان الجبل لان الصحيح انه لا احوال في فاقطعوا ايديهما وقد قطع عليه الصلاة والسلام اليدين
وكذا الصحابه فلو لم يكن التقييد مراد لم يفعلوه وكان يقطع البزار وذلك لان اليدين انفع من البزار
لانه يمكنهما من الاعمال وحدها ما لا يمكن به من البزار فلو كان الاطلاق مرادا والامثال
كل من يقطع الا البزار على عادته من طلب الا يبرطها ما يمكن واما كونه من الزند وهو من مفصل
الرسخ وقال الكوع فلانه المتوارث ومثله لا يطلب فيه سند مخصوصه كالمتوارث لا يقال فيه بغير
التاقلين فضلا عن مستقيمهم وضعفهم وروي فيه خصوص متون منها ما رواه الدارمي في حديث
زيد اصفوان قال سمعته ثم امر بقطعه من المفصل وضعف بالعدوي ان عدي في الكاحل عن عبد الله

بن عمر قال قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم سارقا من المفصل وفيه عبد الرحمن بن سلم قال
ان القطان لا يعرف له حالا واخرج ابن ابي شيبة عن رجاء بن حيوة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قطع رجلا من المفصل وانما فيه الاوسال واخرج عن عمر وعلي رضي الله عنهما انها قطعان من
المفصل واعتقد عليه الاجماع فما نقل عن شدو من الاكتفا بقطع الاصابع لانها البطر
وعن الجواز من القطع من المنكب لان اليد اسم لذلك الله اعلم بصحته وينفذ برئوته هو
للاجماع وهم لم يقدحوا في الاجماع قبل القسمة وكان اليد يطلق على ما ذكر وعلي ما الى الرسخ
اطلاقا اشهر منه الي المنكب بل صار ينادون من اطلاق اليد مكان او لي باعتبارها ولين سارقا
الاسرجان كون ما الي المنكب هو المراد واما الي الرسخ فيعين ما الي الرسخ ورا لزيد عند
احتماله عدمه واما الجسم فقد روي الحارث بن عدي عن ابي هريرة انه عليه الصلاة والسلام اني سارق
سرق ثمنه فقال عليه الصلاة والسلام ما انا له سرق فقال المارق بي رسول الله فقال ادعوا
به فاقطعوه ثم احسموه ثم استوني به ففقطع ثم حسم ثم اتاني فقال ثبت الي الله فقال ثبت الي الله قال
تاب الله عليك وقال صحيح علي شرط سلم ورواه ابو داود في المراسيل وكذا رواه القاسم بن
سلام في عريب الحديث واخرج الدارمي عن حبه عن علي انه قطع ايده من المفصل ثم حسمه
فكان في انظر اليهم والي ايدهم كالحا ابو الجرد الحسم الكي لستطع الدم وفي المعرب والمغني
لان قد امه هو ان يحسم في الدهن الذي اخل في ثمن الزيت وكلفه الحسم في ثمن المال عندكم
لانه امر القاطع به وبه قال السافعي في وجهه وعندنا هو علي السارق وقول المصنف لانه لو
يحسم يودي الي التلف بمضى وجوبه والمفصول عن الشافعي واحدا انه سخط فان لم يفعل لا
يا برونين بعلوق يده في عنقه لانه عليه الصلاة والسلام امر به ورواه ابو داود وابن ماجه
وعندنا ذلك مطلقا لا ما رآه واه ولم يثبت عنه عليه السلام في كل من قطعه لكونه **قوله**
فان سرق ثانيا قطع رجله اليسرى بالاجماع وقد روي فيه حديث قد مناه ثم قطع من الكوع عند
اكثر اهل العلم وفعل عمر ذلك وقال ابو ثور والروافض يقطع من نصف القدم من معقل التراك
لان عليا كان يقطع كذلك ويدع له عقبا عشي عليها فان سرق ثانيا لا يقطع بل يعزرو ويخلد في السجن
حتى يموت او يموت وقال الشافعي في المال يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى
عليه السلام من سرق فاقطعوه ثم ان عاد فاقطعوه ثم ان عاد فاقطعوه ثم ان عاد فاقطعوه وهو
لهذا اللفظ لا يعرف ولكن اخرج ابو داود عن جابر قال سمعته النبي صلى الله عليه وسلم قال
اقلوه فقالوا رسول الله انما سرق قال اقطعوه فقطع ثم جي به في الثانية فقال اقلوه قالوا رسول
الله انما سرق قال اقطعوه فقطع ثم جي به في الثالثة فقال اقلوه قالوا رسول الله انما سرق قال اقطعوه

ثم حجي به الراية فقال اقلوه قالوا برسول الله انما سرق قال لا قطعوه فقطع ثم حجي به الخامسة
قال اقلوه فقال جابرنا بطلنا به فقتلناه ثم اجترنا به قال لينا في يرو رينا عليه الحجاره
قال النسي حدث منكر ومصعب بن ثابت ليس بالقوي واخرج النسي عن جاد بن سلمه ابنا نا
يوسف بن سعد عن الحارث بن حاطب اللخمي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بلس فقال اقلوه فقالوا
رسول الله انما سرق قال لا قطعوه ثم سرق ففقط رجله ثم سرق على عهد ابي بكر حتى قطعت يده
الاربع كلها ثم سرق الخامسة فقال ابو بكر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلم بهذا خبر قال
اقلوه ورواه الطبراني والحاكم في المستدرک وقال صحيح الاسناد قال المصنف وروي بفسر
كما هو مذهبه اخرج الدارقطني عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا سرق المار
فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله فان عاد فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله وفي سنده
الوامدي وهنا طرف كبره متعدد لم تسلم من الطعن وكذا طعن الحارثي كما ذكره المصنف فقال
تبعنا هذه الاثار فلم نجد شيئا منها اصلا في المبسوط الحديث غير صحيح والا احتج به بعضهم
في مشاورة علي وابن سلمة على الانتحار لانه كان في الابد ان يقطع في الحد والاربي الذي
صلى الله عليه وسلم قطع ايدي العربيين وارجلهم وسرا عينهم ثم انتحى ذلك واما فعل ابي بكر
وعمر فروي ما ذكر في المطاوعة عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه ان رجلا من اليمن اقطع اليد والرجل
قدم منزله علي ابي بكر الصديق فشكى اليه ان عامل اليمن ظلمه فكان يصلي من الليل فيقول ابو بكر
ما ليك بليل سارق ثم اظهر فقد واعقد الاسمانت عيسى امراه ابي بكر الصديق فجلد الرجل
يطوف معهم ويقول اللهم عليك من بيت اهل هذا البيت الصالح فوجدهم الخليلي عند صايح زعم
ان الاقطع جاء به فاعترف الاقطع وشهد عليه فامر به ابو بكر ففقطت يده اليسرى وقال ابو
بكر لدعاوه علي نفسه اشد عليه من سرقته ورواه عبد الرزاق اخبرنا معمر بن الزهري عن عمرو
عن عاتبة قالت قدم علي ابي بكر رجل اقطع فشكى اليه ان بعلي بن امية قطع يده ورجله في سرقه
وقال والله ما زدت علي انه كان يولي شيئا من عمله فخنثته في فرجيه واحده فقطع يدي ورجلي
فقال له ابو بكر ان كنت صادقا فلا قيد نك منته فلم يلبثوا الا قليلا حتى فقدوا ابي بكر حليا لم يمسك
القبلة ورفع يديه وقال اللهم اظهر من سرق اهل هذا البيت الصالح قال فما استصفنا النهار حتى غاب
علي المناع عنده فقال له ابو بكر وليك انك لقليل العلم بالله فقطع ابو بكر يده اليمينه قال محمد بن الحسن
في المطاوعة قال الزهري وروى عن عاتبة قالت انما كان الذي سرق حلي اسماء اقطع اليد اليمنى فقطع ابو
بكر رجله اليسرى قال وكان ابن شهاب اعلم بهذا الحديث من غيره هذا قد حكى عن عطاء وعمر بن العاص
وعثمان وعمر بن عبد العزيز انهم في امره الخامسة كما هو ظاهر ما روي من ذلك وذهب مالك والشافعي

الراية

الي انه يعزرو بحبس كقولنا في المائنة **قوله** ولنا قول علي رضي الله عنه الى اخره قال محمد
بن الحسن في كتاب الاثار اخبرنا ابو حنيفة عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن ابي ابي طالب
رضي الله عنه قال اذا سرق المار ففقطت يده اليمنى فان عاد ففقط رجله اليسرى فان عاد
فحنثه السجن حتى يحدث خيرا اني لا استحي من الله ان ادعه ليس له يد باكلها ويستحيها ورجل
يمشي عليها ومن طريق محمد ورواه الدارقطني ورواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر بن جابر عن
السجعي قال كان علي لا يقطع الا اليد والرجل وان سرق بعد ذلك سجنه ويقول اني لا استحي
من الله ان ادعه له يد باكلها ويستحيها ورواه ابن ابي شيبه في مصنفه حدثنا حاتم بن اسعيل
عن جعفر بن محمد عن ابيه قال كان علي لا يزيد علي ان يقطع المار فبدأ او رجلا فاذا اتي به
بعد ذلك قال اني لا استحي ان ادعه لا يظهر اصلا له ولكن احبوه واخرجوه اليه عن عبد الله
بن سلمة عن علي انه اتي بسارق ففقط يده ثم اتي به ففقط رجله ثم اتي به فقال اقطع يده باي شي
يتمسك وباي شي باكل اقطع رجله علي اي شي عشي اني لا استحي من الله ثم ضربه وخذه في السجن
وروي ابن ابي شيبه ان نجرة كتب الي ابن عباس يسأله عن المار فكتب اليه عثل قول علي رضي
عنه واخرج عن سماك ان عمر استشارهم في سارق فاجمعوا على مثل قول علي واخرج عن مكحول ان
عمر قال اذا سرق فاقطعوا يده ثم ان عاد فاقطعوا رجله ولا تقطعوا يده الاخرى وذروه
باكلها ويستحيها ولكن احبوه عن الحسين واخرج عن النخعي كما رواه ابو القولون لا ترك ابن
ادريس مثل البيهقي ليس له يد باكلها ويستحيها وهذا كله قد ثبت ثبوتنا لا مرد له بعيد ان يقع في
ومن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل هذه الحوادث التي غالبها توفروا الدواعي على فعلها مثل سارق
يقطع صلى الله عليه وسلم اربعة ثم يقتله او العصابة يجمعون على قتله ولا يخبر بذلك عند علي بن
عباس وعمر بن الاصبحاب الملازمين بل اقل ما في الباب ان كان سارق لم يهر ان غابوا بل لا بد من
علمهم بذلك وبذلك تفني الحادة فامتناع علي بعد ذلك اما لضعف الروايات المذكورة في الاثبات
على اربعة واما العلم ان ذلك ليس حدا مستمرا بل من راي الامام فقتله لما شاهد فيه من السعي
في الارض وبعد الطباع عن الرجوع فله قتله مياسة مفعول ذلك القتل المعنوي **قوله** ولهذا
ساج علي بقتة الصحابة ففهمنا فاعقد اجماعا شبرا لي ما في سفيح ان عبد الهادي قال سعيد بن مسروق
حدثنا ابو مشعر عن سعيد بن ابي سعيد المعنوي عن ابيه قال حضرت علي بن ابي طالب اتي رجل ففقط
اليده والرجل قد سرق قال لا صحابه كانوا في هذا قالوا اقطعوا يا امير المؤمنين قال فقتله اذن
وما عليه القتل باي شي باكل الطعام باي شي توصي للصلاة باي شي يقتل من جنابه باي شي يقوم
علي حاجته فرده الى السجن ايا ما ثم استخرجه فاستشار اصحابه فقالوا اشل قولهم الاول وقال لهم مثل

ما قال اول مرة فجلد جلد اشد بدا ثم ارسله وقال سعيد ايضا حدثنا ابو الاحوص عن سماك بن حرب
عن عبد الرحمن بن عابد قال قال ابي عمر بن الخطاب با قطع اليد والرجل قد سرق فامر ان تقطع رجله
فقال علي قال الله تعالى انما جازا الذين يحاربون الله ورسوله الاية فقد قطعت يد هذا ورجله
فلا ينبغي ان يقطع رجله فمدعه ليرى له قايمة عشي عليها اما ان تفرزه واما ان تؤدعه السجن فاسو
السجن وهذا رواه البيهقي في سننه وهو ما يورد ضعف الحديث من استدلال علي رضي الله عنه
وموافقه عمر رضي الله عنه له قال المصنف ولانه اهلاك معنى من قول علي رضي الله عنه قتلتك اذن
والحد زاجر لا يهلك ولا ينافي نادر الوجود اي يندران سرق الانسان بعد قطع يده ورجله والحد
لا يشرع الا فيما يجلب على ما رعى مرة بخلاف القصاص يعني لو قطع رجل يدي رجل قطعت يده
او اربعته قطعت اربعته لانه حق للعبد فيسوي فيه فاما ان جبر الحق لا يقال اليد اليسرى محل للقطع
بظاهر الكتاب ولا اجماع على خلاف الكتاب لانا نقول لما وجب حمل المظنون منه على المقيد علما بالبراءة
المشهوره حوت من كونه امراده وتعينت اليه مراده والامر المعروف بالوصف وان فكر فيكون
ذلك الوصف لكن انما يكون حيث امكن واذا انفي ارادة اليسرى بما ذكرنا من التقييد انفي بحسبها
للقطع فلا ينصور تكراره فليد ان معنى الابه السارق مرة واحدة فاقطعوا ايدهما وثبت قطع
الرجل في الثانية بالسنة والاجماع واسفي ما وزا ذلك لقيام الدليل على عدم **قوله** وان
كان السارق اشل اليد اليسرى او مقطوع الرجل اليمنى او كانت رجله اليمنى مثلا لا يقطع لان في
القطع والحالة هذه تقويت جسر المنفعة بطشها اذا كانت اليد اليسرى مقطوعة او مثوله او
مثيا اذا كان ذلك في رجله اليمنى وتقويت جسر المنفعة اهلاك حتى وجب تمام اليد بقطع اليد
والرجلين وهذا لان المشي لا يتأتى مع قطع اليد والرجل من جهة واحدة ولهذا لا يقطع بين السارق
اذا كانت اليهام يده اليسرى مقطوعة او شلا او الاصابع منها سوى الابهام لان قوتها يقوم
تقار قوت الابهام في نقصان البطش بخلاف قوت اصبع واحدة غير الابهام لا وجب ذلك منقطع
ولا يشكل ان الشلل وقطع الابهام والاصابع لو كان في اليد اليمنى انه يقطع لانها لو كانت صحيحة
قطعت قلبه اذا كانت ناقصة واما خولفت في هذا الباب بما ذكر في الكتاب حيث جعل القيام
تقار الابهام المحل للبطش فوات ثلاث اصابع وهنا جعله اصبعين لان الحد يحتاج في **قوله**
واذا قال الحاكم للحداد اي للذي يقيم الحد فقال منه كالجلاد من الجلد اقطع بين هذا في سرقة
مقطع يباره هذا او خطأ فلاش عليه عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن يورد به قال احمد وقال لا
شي عليه في الخطا ويصن في الحد ارش البارد عند فو يضمن في الخطا ايضا بخلاف ما لو قال له اقطع
يد هذا فاقطع اليسار لا يضمن بالانقاف وعند مالك والثاني يقتصر في الحد لولا فيما اذا قطع رجل

يده بعد الشهادة قبل القضاء بالقطع في انظارا بعد بل ثم عدلت لا قطع عليه لوان يحمله يقطع
يد الفاطم فضاها ويضمن المسروق لو كان اتلفه لان سقوط الضمان باسنيما القطع حقا لله تعالى
ولم يوجد وكذا لو قطع يده اليسرى يقتصر له ويسقط عنه قطع اليمنى لما عرف **قوله** والمراد اي
المراد بالخطا الذي فيه الخلاف بيننا وبين زفر الخطا في الاجتهاد ومعناه ان يقطع اليسرى بعد
تولها لانه اقطع عينه عن اجتهاد في ان قطعها يجزي عن قطع اليسرى فتنظرا الى اطلاق النفس وهو
قوله تعالى فاقطعوا ايديهما اما الخطا في معرفة الممين من التمثال لا يجعل عفو المانه بعينه
فيه مدعية وعلي هذا ما لقطع في الموضعين عمد وانما يكون معنى الحد حديد ان يبعد القطع للبار
لا عن اجتهاد في اجزائها قبل الخطا في الممين والتمثال يجعل عفو ايضا لو قرأه قطع يد ايسر
والخطا في حق العباد غير موضوع فيضمنها ولنا انه انما اخطا في اجتهاده وخطا المجتهد موضوع
بالاجماع وهذا موضع اجتهاد لان ظاهرا ليس يسوي بين الممين واليسار ولما في الحد انه جان
حيث قطع يد ايسر منه بلا تاويل تعذر للتأويل فلا يعفى وان كان في المجتهدين لانه هو لم يفعل من اجتهاد
وكان ينبغي ان يحسب القود الا انه سقط للشبهة الناشئة من اطلاق النفس ولا في حنيفه رحمه الله انه وان
اتلف بلا حق طمنا لكنه اخلف من جنبه كما هو خير له وهي اليمنى فانها لا تقطع بعد قطع اليسرى وهي خير
لان قوته لا يبطش بها ثم فلا يضمن شيئا وانما قلنا انه اخلف لان اليمنى كانت على شرف الروال فكانت
كالقائمة فاقطعها الي خلف اسرارها وبقيها بخلاف ما لو قطع رجله اليمنى لانه وان اسرع به قطع
يده لكن لم يعطه من جنبه ما اتلف عليه من المنفعة لان منفعة البطش ليس من جنبه منفعة المشي
واما ان قطع رجله اليسرى فلم يعوض عليه شي اصلا وصار كما لو شهد اثنان على رجل ببيع عبدا
بالنفس وضمنه الف او شهدا بمثل قيمته ثم رجعا بعد القضاء ليعمنا شيئا **قوله** وعلي هذا اي
على تحليل ابي حنيفة بالاختلاف لقطع يباره غير الحداد ايضا لا يضمن للاختلاف وهو الصحيح لاختلافها
ذكر الاسبيعي في شرحه لمحمدا الطحاوي حيث قال هذا كله اذا قطع الحداد بامر السلطان ولو قطع
بباره غيره ففي الحد القصاص وفي الخطا **قوله** ولو ان السارق اخرج يباره وقال هذه
نقطتها لا يضمن وان كان عالما بانها يباره بالاتفاق لانه قطعها بامره ثم في الحد عنه على السارق
متان المال اذا كان استهلكه لانه لم يقص حدا في الخطا كذلك على هذه الطريقة اعني طريقة عدم
وتوعه حدا وقبل طريقة الاختلاف ولا رنهما عدم وتوعه حدا وكلاهما واحد اما ان الاول امر
الي المقتطع وعلى طريقة الاجتهاد لا يضمن لانه وقع موقع الحد والقطع مع الضمان لا يضمن وانما حصل
ابا حنيفة رضي الله عنه بل روم الضمان على السارق في حد القطع مع انما ايضا يضمنه لان توهم انه
لا يضمن انما يثبت على قوله لانه لما لم يوجب على الحداد ضمنا قد يوهم انه لا يضمن السارق شيئا على ان قطع

الحداد وقع حدا ولذا لم يضمنه فاذا زال الوهم بانه انما لم يضمنه لا خلافه لانه لو قوعه حد اقول
ولا يقطع السارق الا ان يحضر المروق منه ويطلب بالسرقة لان الخصومة شرط لظهور السرقة
والخصم هو المروق منه فلا بد من حضوره وهو قولنا لثان في واحد وقال مالك وابو ثور لا يقطع
المطالبة لعموم الابه وكما في حد الرنا وقوله ولا فرق بين الشهادة والاقرار عندنا خلافا للشافعي
في الاقرار وهو خلاف الاصح عنده والاصح عنده ان الاقرار كاليمين يعني اذا اقر الرجل عند الحاكم
ان سرقت مال فلان نصا بان حرز لا يشبهه فيه لا يقطع حتى يحضر فلان ويدعي وما ذكره عن الشافعي
رواه عن ابي يوسف لان خصومة العبد ليس الا يظهر سبب القطع الذي هو حق الله تعالى وبالاقرار
يظهر السبب فلا حاجة الى حضوره والجواب انه لما لم يظهر تصديق المقر له في المقر به فهو للمقر ظاهر
ولهذا لو اقر لغايب ثم لحاضر جاز ولان شبهه الا باحة باحة المالك للمسلمين او لطائفة السارق
منهم ثابتة وكذا شبهة وجود ادنه له في دخول يمينه فاعتبرت المطالبة دفعا لهذا الشبهة خلا
الذي فانه لا يباح باحة بوجه من الوجوه فلم يتمكن فيه هذه الشبهة والحق ان احتمال اباحة المالك
ومخو هي الشبهة الموهومة التي يستفيها المصنف ويستخرج ذلك فالمعول عليه ما ذكرنا من ان
ملك المقر فامر بما لم يصدقه المقر له **قوله** وكذا اذا غاب المروق منه عند القطع لا يقطع
حتى يحضر به قال الشافعي واحدا خلافا لما لا لان الامتناع من القضاء في الحدود وعلى ما مر وعلى
ظاهر كلام المصنف يكون التشبيه في ثبوت خلاف الشافعي لكن علمت ان الاصح انه كقولنا ولما ثبت
ان المطالبة شرط شرع في بيان من له المطالبة فقال والمستودع بفتح الدال والقاصب وصاحب الرأ
ان يقطعوا السارق منهم اي اذا سرق الود بعه او المال المقصوب واما صاحب الرأ كالمشتري
عشره نجسه اذا قبض بعشره فترقا سارق قطع بخصومته لان هذا المال في يده عنده المقصوب
اذ المشترا اشرا فاسد في يد المشتري كالمقصوب ولرب الود بعه ان يخافه ويقطعه ايضا كالمودع
وكذا المقصوب منه وقال زفر والثاقبي لا يقطع بخصومة القاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف
المستعير والمستاجر والمضارب والمستضعف والقابض على سوم الشراء المرهون وكل من له يد جافله
كمولي له قب والاب والوصي يقطع السارق لما في ايده من مال الوقت والتم بخصومته ويقطع
ايضا السارق من هو لا بخصومة المالك بما في ايده من مال الرهن انما يقطع بخصومته حال قباه
الرهن قبل فضا الدين او بعده والصحيح من نسخ الهداية بعد فضا الدين ويدل عليه قوله
لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه اي بدون فضا الدين وليس له ان يحاصم في ردها وكذا انقل
عن ابن المصنف انه قال كان في نسخة المصنف بعد القضاء وقبل ملك ان يكون هذا جوابا لثاني
لما لا ان يسترد الرهن كالمودع يسترده للحفظ فلا يكون ادنى حاله وقيد بقوله حال قباه

الدين لانه اذا كان مستهلكا لا يقطع الا بخصومة المقر له لان الدين سقط عن الرهن
فلم يبق له حق في مطالبة بالعين لا لنفسه ولا للحفظ او في غايه البيان وبلغني ان يكون
للمرهن ولاية القطع اذا كانت فيه الرهن ازيد من الدين بقدر عشرة لان الرايد انما له في
يد المرهن مكان المرهن بالنسبة الى ذلك المودع والمودع فيقطع بخصومته
قوله قال الشافعي رحمه الله بناء على ان يبي عدم القطع بخصومة هو لا على اصله وهو ان لا يضمن
لهم في الاسترداد عند خلود من في يده المالك المودع كائنا غير المودع الا ان يحضر المالك
لا يضمن لا يملكون الخصومة في الدعوى عليهم ابقا اليد فلان لا يملكونها لاعادة اليد او لي
نقل للمدكور في كتبهم يقطع بالسرقة من يد المودع والوكيل والمرهون وكذا يقول مالك
ومن يد المستعير ايضا وافر يقول ولا يضمن الخصومة في حق الاسترداد ضرر الحفظ ولا
يظهر في حق القطع بقويت الصيانة لسقوط العنان به سقوط الحفظ تبعو الامر على
موضعها بالنقص اذ تصير خصومته لاثبات الحفظ سببا لنفسه ولنا ان السرقة موجبة
للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين غيب خصومه
مطلقا وهذه المكة هي مبنى الخلاف اعني كون خصومته معتبرة فانبتها بقوله اذا اعتبر
لما حتمها الى الاسترداد والاحسن ان يقال لم يرد ولا يضمن الحفظ وهو باليد مكان استعادتها
خفا لم يرد ان ذلك للمالك بل للملك في الحقيقة لم يرد الا باليد وهذا لان هذا البدان كان امينا
لا يرد على ادا الامانة الا بها وان كان غاصبا لا يرد على اسقاط العنان عن نفسه الا ذلك
كان خصومه في حق المهر ثم يظهر به السرقة فحجب لها القطع ولذا لا يحتاج الى اضافة المالك الى
المالك بل بقوله سرق مني وقصد احياء حق المالك وحسن نفسه بخلاف خصومته في القصاص
لا يعتبر فلا يضمن خصومته لانه ليس فيه حقه في اعادة يده واورد ان في صوت الاقرار
لا يقطع الا بخصومته المالك وهو احدي المجندين وكذا الواقف وكل المالك يضمنه على السرقة
لا يقطع بخصومته عندنا خلافا للشافعي مع ظهور السرقة بحجة شرعية فيها وقال الا ان
الشبهة حال عيبه المالك على ما ذكرنا قبل والتمهم موجود في هذه الموضع مع انه يقطع بحجب
بان المستعير ومن ذكر معه اصحاب يد صحيحة ومينا ان لم يرد حق الاسترداد بخصومة كل منهم
باعتبار حقه خلاف الوكيل الا ترى انه لا يستغنى عن اضافة الخصومة الى غيره وفي فصل
الاقرار شبهة زائدة هي جواز ان يرد المالك اقراره فيبقى المال مملوكا للسارق فاستغنى الحد
مع ذلك استغنى مع الشبهة ثم اجاب عن قوله وفرق قوله وسقوط العينة ضرر المستعير
حقا لله وان لم يرد غير ذلك ابي لانه انما ثبت اذا كان المالك مستهلكا وليس لار ما للقطع
مطلقا انه مهدر في اعتبار السرع بدل ليل الاجماع على ان يقطع بخصومه الاب والوصي
سرقه مال اليهم وان لزمه سقوط العنان مكان تعليله لاذ لم يرد واذ لا له الاجماع قوله

الحداد

ولا يعتبر بشبهه موهمة جواب عن معذره وان يقال احتمال اقرار المالك له اي اعترافه بها
له واذنه اذا حضر ثابت فلا يقطع مع هذه الشبهة فقال هذه شبهة يتوهم اعتراضها عند
حضوره ولا يعتبر مثلها بل المعتمد شبهة ثابتة توهمها في الحال لا على بعد برزنت في الحال
الآتري ان القطع يستوي بالافراز وان توهم اعتراض رجوعه وكذا لو حضر المالك غاب
المستودع يقطع وان كان لو حضر المستودع قال كان ضيفي او اذنت له في الدخول في بيتي
ولا يخفى ان لا فرق بين هذه الشبهة والشبهة التي ذكرها بعضهم في اشتراط حضور المبرور
منه للمصومة من احتمال اباحة المالك المبرور للمسلمين ونحوه فانه جاز ان اذ احضر قال لست اخذه
المسلمين ولطابقه المارق منهم كاجاز ان يقر له به سواء اذا كانت هذه شبهة موهمة لا يعتبر
فكذلك كذلك وان اعتبرته تلك سبب قيام احتمالها في نفس الامر لا على بعد برزنت المشتفي في
الحال هذه كذلك لان احتمال كون المالك كان اذن له او انه مقر له به فابرم في الحال وقوله
في ظاهرها رواية احتراز عما روي ابن سماعه عن محمد انه قال ليس للمالك ان يقطع حال عيبه
المستودع **قوله** وان قطع سارق مبرورته مرقته منه لم يكن له ولا لرب المال ان يقطع المارق
الثاني وبه قال احمد والثاني في قوله وقال مالك والثاني في قوله يقطع خصومة المالك لانه
سرق نصابا من حرز لا شبهة فيه فيقطع خصومة مالكه سواء قطع المارق الاول او لا ولنا ان المال
لما لم يجب على المارق ضمانه كان ساوياً للقوم في حقه وكذا في حق المالك لعدم وجوب ضمان
له في المارق الاول لست يضمن ولا يدا مائة ولا يد ملكه فكان المبرور مالا غير مصوم
ولا يقطع فيه وروي في نوادر هشام عن محمد ان قطعت الاول لم اقطع الثاني وان دارت القطع
عن الاول لشبهة قطعت الثاني ومثله في الاملا لابي يوسف واطلق الكرخي والطيحاوي
عدم قطع المارق من المارق وهو قول احمد لان يده ليست بامانة ولا يد ملكه فان صابعا
ولا يقطع في اخذ ماله صابغ قلنا بقي ان يكون يد غصب والمارق منه يقطع فالحق التفصيل
المذكور وللاول ولا يده المصومة في الاسترداد في رواية لمجاخته اذ الرد واجب عليه
وفي رواية اخرى ليس له ذلك لان يده ليست بامانة ولا يد ملكه والرد منه ليس بواجب
منه الى المالك والوجه انه اذا ظهر هذا الحال عند القاضي لا يرد الى الاول ولا الى الثاني اذا
رده لظهور خيانة كل منهما بل يرد من يد الثاني الى المالك لان كان حاضرا والاحتفظه كما حفظ
اموال العبيد لو سرق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعد ما د راعته القطع بشبهة يقطع خصومة
الاول لان سقوط القوم ضرور في القطع ولم يوجد نصا يده كيد القاصب **قوله** ومن سرق سرقة
فرد ما على المالك قبل الارضاع الى الحاكم يقطع وعنه اي وسفاهه يقطع اعتبارا بما اذا ردها
بعد المرافعة وجه الظاهر ان المصومة شرط لظهور السرقة التي هي الموجب للقطع فكانت شرطاً في
القطع والمصومة لا يحرم بعد اذ لاها اعني المصومة الموحية لا سم الا باقامة الدية وهي انما

جعلت حجة لقطع المنازعة وقد انقطعت المنازعة بالرد بخلاف ما بعد المرافعة اي بخلاف ما لو
ردها بعد المرافعة وسماع البينة والقضا فانه يقطع وكذا بعد سماعها قبل القضا استصحابا
لظهور السرقة عند القاضي بالشهادة بعد خصومة معينة واذا رد المال للمصومة حصله
بمقصودها وبمقصود المقصود من الشيء وبالايتها مقرري في نفسه فكانت المصومة قايمة بقيام
علي المال بقطع بعد رده ولا فرق في عدم القطع بين ان يرد قبل المصومة الى يد المالك او يد ابيه او
امه او حده او جده وان لم يكن نوا في عياله ولذا يبرأ المستعير والمودع بالرد اليهم لانهم
شبهة ملكه في ماله فالرد اليهم ورد اليه حكما وذلك كاف في الرد اليه بخلاف ما لو رد الى
ابنه وذوي رحمه المحرمة كاخيه وعمه وخاله ان كانوا في عياله يبرأ ولا يقطع كما لو رد الى
زوجته او عبده او مكاتبه او اجيره مشاهرة وهو الذي يسمى غلامه او مشاهمه يبرأ في المصومة
ولا يقطع ولو سرق من المكاتب ورد الى سيده او من العيال ورده الى من يعولهم اي سرق من شخص
ورده الى من يعول المبرور منه يبرأ ولا يقطع ويبرأ المستعير والمودع برد المودع الى من يعول
المودع اما العاصب فلا يبرأ بالرد الى الاب والام والجد والابن وقاربه المحرمة الذين في عياله
ولا الى الزوجه ومن ذكرنا معها **قوله** واذا قضى على رجل بالقطع في سرقة فوجهها له المالك
وسلمها اليه او باعها منه لا يقطع وقال زفر والثاني وما لك واحد يقطع وهو رواية عن ابي
لان السرقة قد تمت انعقاد افعالها بلا شبهة وظهور راعته المالك وقضى عليه بالقطع ولا شبهة
في السرقة الا لو صح اعتبار عارض للملك المتأخر مقدما ليثبت اعتباره وقت السرقة ولا موجب لذلك
فلا يصح فلا شبهة بقطع وما ينبغي صحة ذلك الاعتبار كما في حديث صفوان انه قال رسول الله
ارده هذا رد اي عليه صدقة فقال عليه الصلاة والسلام فلا قبل ان تاتي بي يرواه ابو داود وابن
ماجه زاد النسي في روايته فقطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا بخلاف ما لو اقر له بالسرقة
بعد القضاء فانه لا يقطع لان بالافراز يظهر للملك السابق فينتهي القطع **قوله** ولنا ان الامضا يعني
استيف الحد بالفعل من القضا في باب الحدود وقا قبل الاستيفاء قبل القضا ولو ملكه قبل القضا لا
يقطع فكذلك قبل الاستيفاء والثاني في بيان ان الاستيفاء من القضا او هو القضا في هذا الباب وقد بناء
في حد الرنا الا ان المصنف لما كان هذا هنا من مقدمات دليله ولم يبينه هو من قبل بينه بقوله لو وقع
الاستيفاء عنه اي عن القضا بالاستيفاء حتى لو لم يقض بعد تعديل البينة باللفظ بل امر بالاستيفاء او
استوى هو الحد بنفسه سقط عنه القضا وهذا لان المقصود من القضا باللفظ ليس الا اظهار الحق
للمستحق والمستحق هنا هو الله عز وجل والحق ظاهر عنده غير مقتصر الى الاظهار فلا حاجة الى القضا لفظا
بل ولا نفيه سقوطه الا بالاستيفاء واذا كان كذلك والمصومة شرط يشترط قيامها

عند الاستيفاء كما عند القضا وهي متغية بالهبة بخلاف رده المال المروق بعد القضا بالقطع
لا ينفذ به تنهيه المضمومة والتي بانتهائه يتقرر فتكون المضمومة بعده مقرره وتقطع واما الله
ففي روايه كذا ذكر في روايه الحاله في المستدر ك انا ابيعه والنيه ثمنه وسكت عليه وكثيرين
الروايات لم يذكر ذلك بل قوله ما كنت اريد هذا اذ قوله انقطع رجل من العرب في ثلاثين درهما
ولم يثبت انه سلمه اليه في الهبة ثم الواقعة واحدة فكان في هذه الزيادة اضطراب والاضطراب
موجب للصعوب ويحتمل كونه قوله هو صدقة عليه كان بعد دفعه اليه وفي ذلك لا يكون ملكا له قبل
القبض **قوله** وكذلك اذا انقصت قيمتها اي قيمة السرقة اي العين المروقة من حيث السرقة بعد
القضا قبل الاستيفاء العشرة لا تقطع في ظاهر المذهب وعن محمد بن نعيم وهو قول زفر وبابي الائمة
الثلاثة اعتبارا بالنقصان بالعين فانه اذا كانت ذات العين ناقصة وقت الاستيفاء والباقي منها
لا يساوي عشرة تقطع بالانقاف فكذا اذا كانت قيمتها وقت الاستيفاء كذلك ولما ان قال النصاب
لما كان شرطا بشرط كماله عند الامتنان كما ذكرنا انه من القضا وهو مستوف في نقصان القيمة بخلاف
نقصان العين لان ما اسهلته مضمون عليه فكان الثابت عند القطع بضابا كاملا بعضه عين
وبعضه دين بخلاف نقصان السرقة فانه لا يضمن وصار كالوكان السارق استهلكه كله فانه يقطع
به لقيامه اذ ذاك ثم يسقط ضمانه **قوله** واذا ادعي السارق ان العين المروقة ملكه سقط
القطع عنه وان لم يقيم منه قال المصنف معناه بعد ما شهد عليه الشاهدان بالسرقة وانما قصر
به لخرج ما اذا اقر بالسرقة ثم رجع فقال له اسرق بل هو ملكي فانه لا يقطع بالاجماع ولكن يلزمه
المال وقال الثاني لا يسقط بمجرد دعواه وهو احد الوجهين كذا ذكره بعض روايه عن احمد
لان سقوط القطع بمجرد دعواه يودي الى سد باب الحد اذ لا يجوز ما دق عن هذا ونقل عنه انه
لا يقطع وقبل هو نفس الشامي وعن احمد روايه انه ان كان معروفا بالسرقة قطع عنه يعلم كذبه
بدلا له الحاله قال ابن قدامة واوولي الروايات انه لا يقطع بكونه الحد بدو بالتبنيات
وهي احتمال صدقة قال المصنف ولا يعتبر بما قال من انه يفتى في سد باب الحد بدليل صحة الرجوع
بعد الامتنان واجماع السارق لا يجوز عن ذلك مع انه يعتبر رجوعه شبهة دارية اذا رجع على انه
ممنوع فان من يعلم هذا من السارق اقل من القليل كالتفقه وهم لا يبرقون غالبا **قوله** واذا
اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو مالي لم تقطع لان الرجوع عامل في حق الرجوع منهما ولو ثبت
الشبهة في حق الاخر لاد السرقة ثبت باقرارهما على التزك يتخذ فتجل الشبهة فيهما **قوله** فان
سرقا ثم غاب احدهما وشهد الشاهدان على سرقتهما قطع الاخر الحاضر منهما في قوله اي حبيبه الاخر
وهو قولها وقول الائمة الثلاثة وكان يقول ولا لا يقطع لانه ان حضر الغائب وبما يدعي شبهة

والسرقة واحدة فتجل في حقهما وجه قوله الاخران العينة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فينبغي بعد
انما جعلت السهادة في حق الحاضر فقط ولا يعتبر ثبوتهم حدوث شبهة على ما مر في خلافه وفي
القطع بمضمومة الغائب والمودع ثم لو حضر الغائب لا يقطع الا ان يعاد تلكا البينة عليه او ثبتت
ببينة اخرى وكذا اذا اقر بسرقة مع فلان الغائب لا يقطع في قوله الاول ولا يقطع في قوله الاخر
وهو قول بابي الائمة **قوله** واذا اقر العبد المحجور عليه بسرقة عشرة دراهم بعينها حاصل وجوه
هذه المسئلة اربعة لان العبد المقر بالسرقة اما ما دون له او محجور عليه وفي كل منهما اما ان يقر
ستهلكه او قايمة فالمأذون له اذا اقر بسرقة هائله تقطع عند الثلاثة ولا ضمان مع القطع وان
رذلا يقطع ولكن يضمن المال وان اقر بسرقة قايمة قطع عند الثلاثة وهذا قول المصنف ولو كان
مأذونا يقطع في الوجهين ويرد المال للمقر له سواء صدقه المولي او كذبه وقال زفر لا يقطع ولا يرد
المال وان كان العبد محجورا فان اقر بسرقة هائله قطعت يده عند الثلاثة وقال زفر لا يقطع وان
اقر بسرقة قايمة فقال زفر لا يقطع فظهر ان قوله زفر لا يقطع في شيء وهو ما ذكره المصنف بقوله
قال زفر لا يقطع في الوجوه كلها اي فيما اذا كان العبد محجورا او الاقرار لها لانه او قايمة او مأذونا
والاقرار لها لانه او قايمة واختلف علما وانا المثلثة في هذه اثنى اقرار المحجور بقايمة في يده فقال
ابن حبيب يقطع ويرد لمن اقر له بسرقة منه وقال ابو يوسف يقطع والسرقة لمولاه وقال محمد لا
يقطع والسرقة لمولاه ويضمن مثله او قيمته بعد العتاف للمقر له وقال الطحاوي سمعت احنادا
ابن عمران يقول الاقوال المثلثة كلها عن ابي حنيفة فقوله الاول اخذ به محمد بن رجع وقال
قال ابو يوسف ثم رجع الى القول الثالث واستقر عليه هو نظير مسئلة الجحلان في الركاو
المسئلة اذا كره المولي في اقراره وقال المال مالي اما اذا صدقه فلا اشكال في القطع ورد
المال للمقر له به اتفاقا هذا كله اذا كان العبد كبيرا وقت الاقرار فان كان صغيرا فلا قطع عليه
اصلا وهو ظاهر غير انه ان كان مأذونا يرد المال الي المروق منه ان كان قايما وان كان هائلا
ضمن وان كان محجورا فان صدقه المولي يرد المال الي المروق منه ان كان قايما ولا ضمان عليه
ان كان هائلا ولا بعد العتاف وقدم المصنف التلامح مع زفر فقال ان الاصل عنده ان اقرار العبد
على نفسه بالحدود والعصا لا يبرح لان اقراره بها يرد اثره على نفسه او طرفه بالانقاف وكل
ذلك مال المولي فالأقرار به اقرار على مال الغير غير مقبول الا ان المأذون له لما تضمن اقراره
الاقرار بالمال والطرف ويطل في الطرف لو اخذ بالمال بضائه ان كان هائلا ويرده ان كان
قايما لصحة اقراره بالمال لكونه مسلطا على الاقرار به من جهة المولي حيث اذن له في المعاملات ومن
يقول الاقرار لها منه صحيح لان اثر الاقرار لها يرجع اليه من حيث هو اذ لا من حيث هو مال

والاقرار على الغير

وما كان كذلك كان دخلا تحت ملكه الا ترى ان المولى لا يملكه عليه وما لا يملكه المولى عليه كان
مبقي فيه على اصل الادبيه فيملكه هو كالتلاق ولانه لا يملكه في هذا الاقرار ليطول في حواله
لان ضرره الرجوع اليه به فوق ضرر الرجوع به الي المولى لانه ينفوت عليه نفسه او طرفه وما
كان كذلك ينفذ على الغير كما اذا شهد العبد العدل بربوبه هلال رمضان وبالسماعه فانه
يقبل حتى يلزم جميع الناس صومه لان ما لم يصر من ذلك فروع لمزومه مثله فنقد في حقه شرا
لنفاذه عليه وكذا لو اقر المفسر بعد القتل بفصل اجماعا وان كان فيه ابطال ديون الناس والمجد
في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح اقراره بالعصب فيبقى ما في يده مال المولى اذ
الغرض تكذيب المولى في اقراره فقد اقر بسرقة مال المولى بسرقة مال المولى لا يقطع وبهذا القدر
يتم الوجه وقوله بعده يوبده الى اخره زيادة تأكيد اي يوكدها كذا ما ذكرنا من عدم القطع ان المال
في لزومه القطع اصل والقطع تابع والتابع من حيث هو تابع لا يتحقق دون متبوعه حيث لم يح
المال للغير لا يحب القطع وما ان المال اصل ان الخصومة تسع في السرقة في حواله حتى لو قال
اريد المال فقط سمعت ولا سقط القطع وكذا ثبت المال في دعوى السرقة فلا يقطع فيما لو ادعى
واقام وجلا وامر اثنان شهدوا بها فانه يقضي بالمال دون القطع وكذا اذا اقر بالسرقة ثم رجع
بلمزومه المال ولا يقطع وفي عكسه لا يصح حتى لو قال المروق منه اريد القطع دون المال لا تسع
فانما يصح في حق القطع تبع المال وقد اسقى المال بما قلنا فانني اقطع ولا يي يوسف انه اقر بشرا
اي اقر بما يوجب شبرا للقطع وهو اقرار على نفسه فيقطع على ما ذكرنا من وجه صحة
اقراره بالحدود والقصاص والمال وهو اقرار على المولى وهو يملكه فلا يصح في حق المولى
والقطع مستحق بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكه فانه يقطع ولا يلزمه المال وكما لو
قال حر هذا التوب الذي بيدي يدي سرقة من عمرو زيد بقول هو توب يقطع ولا ينع
التوب من زيد الى عمرو فقطع والمال للمولى وكما في حقيقه ان الاقرار في حق القطع قد صح منه
لما عينا في الامر مع زفر من انه ادعى الى اخره ويلزمه صحة بالمال انه لغير المولى لاستحالة ان
حب القطع شرعا بما لم يروق للمولى والحاصل انه اذ صح الاقرار بالحدوث حكمه وهو القطع
وهو ملزم وحكم الشرع يكون المال للمفرقه اذ لا قطع بحال السيد والي هنا نتم الوجه وزيادة
قوله لان الاقرار بلا في حاله البقا والمال في حاله البقا تابع للقطع حتى يسقط عهده المال
باعتباره ويستوي القطع بعد استهلاكه زيادة لا يظهر الحاجة اليها وقوله خلاف مسله الجزاء
الزاد في يوسف ما اذا مال الحر التوب الذي بيدي يدي سرقة من عمرو وقطع به ولا يرفع العمد
فلذا اجاز ان يقطع بما اقر به من مال الاحس ولا يرفع اليه فقال مرق بينهما فاما لقطع في المسله

المذكور

المذكور به يجوز على صحة اقراره به لغرضه وانه ودعيه عند زيد او عصب وادعي زيد
ان التوب له جاز كما نه اكارا اللود يعنه غير ان المقر ليس خصما له في ذلك والقطع سرقة
توب مودع او معصوب ثابت بخلاف ما نحن فيه فاننا لو اعتبرنا التوب ودعيه للمولى
او معصوبا عند المقر لم يخرج عن كونه سرقة مال المولى وبه لا يقطع **قوله** واذا قطع
الشارف والعين فاعنه في يده ردت على صاحبها لبقائها على ملكه وان كانت مستهلكه لم يصح
وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك لانه لما لم يضمن بالاستهلاك وله فيه جنايه ثابته
فلان لا يضمن بالهلاك ولا بجنايه اخرى له فيه اولى وهو روايه ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو
المشهور وبه قال سفيان الثوري وعطاء الشعبي ومكحول وابن شريمه وروي الحسن عنه انه
يضمن في الاستهلاك وقاله السامعي يضمن فيها اي في الهلاك والاستهلاك وهو قول احمد
والحسن والبخاري والليث والبيهقي واسحق وحماد وقال مالك ان كان الشارف موسرا ضمن وان
مفسرا لا ضمان عليه نظرا للجائزين ولا خلاف ان كان باقيا انه يرد على المالك وكذا اذا با
او دعيه لو خد من المستري والمو هو ب له وهذا كله بعد القطع ولو قال المالك قبله انا ضمنه
لم يقطع عندنا فانه يتضمن رجوعه عن دعوى السرقة الى دعوى المال وجه فظهر عموم
فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليك وعلي اليد ما اخذت حتى ترد ولانه انك ما لا يملك
عد وانا يضمنه قياسا على العصب والمالغ اما هو من اذ من حقي لقطع والامان ولا
سنا فاه لا يحقان سببين مختلفين احدهما حق الله وهو الهبة عن هذه الخباية الخاصة
حقا لله ويضمنه حقا لله ويضمن خواله وصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم يجب الجزاء
حقا لله ولا يضمنه حقا لله وكثرت خواله الذي علي قولكم فانكم تحددونه حقا لله وتغرمونه
حقا لله في هذا الزاوي فالله لا يضمنونه الجزاء استهلاكها ولنا قولنا صلى الله عليه وسلم فيما روي
النسائي عن حسان بن عبد الله عن الفضل بن فضاله عن يزيد قال سمعت سعد بن ابراهيم
يحدث عن اخيه المسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يغرم صاحب سرقة اذا اقبه عليه الحد ولفظ الدارقطني لا يغرم على الشارف بعد قطع
ممنه وصنف بان المسور بن ابراهيم لم يلق عبد الرحمن بن عوف وهو جده فانه مسور بن ابراهيم
بن عبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابراهيم مجهول وفيه انقطاع اخر فان استحق من القراء رواه
عن الفضل فا دخل بن يونس بن يزيد وسعد بن ابراهيم الزهري وقال بن المنذر وسعد بن ابراهيم
هذا مجهول وقيل انه الزهري قاضي المدينة وهو احد البقات الاثبات وعندنا الارسل غير
تادح بعد نفعه الراوي وامامته وذلك لما قلنا ان كان قد ظهر انه الزهري فقد عرف وبطل

العدح به وما قال من قد امة انه يحل علي غرم السارق اجرة الفاطح فقد حرم وبطل الفتح
بقد فوج برواية البراء لا تضمن السارق سرقته بعد اقامه الحد ولم يرد علي قول المسيرور
من اراه به لم يثبت عليه عبد الرحمن ولا من وجوب الضمان بنا في القطع لانه يملكه باذا الضمان
مستند الي وقت الاخذ فثبت انه اخذ ملكه ولا قطع في ملكه لكن القطع ثابت قطعاً قابوذي
الي انتفاعه فهو المستفي والمودي اليه الضمان فينتفي الضمان ولا من المروق لا يبقى مع القطع
معصوما حقاً للعبد اذ لو بقي كان مباحاً في نفسه واما حره لمصلحة العبد فكان حراماً من
وجه دون وجه فكان شبهه في السرقه اذ الشبهة ليست الا كون الحرمة ثابتة من وجه دون
وجه فيندره الحد لكن الحد هو القطع ثابت اجاعاً فكان محرماً حقاً للشرع فقط كالميتة ولاه
صمان فيما هو خالص حوائه ولا يقال جاز كون الشيء محرماً لغيره ونفسه كالزنا في هاتر
فلا يلزم ان يكون مباحاً في نفسه لا نأقول كما قرئ فيه اللطام وهو المال المروق لا يكون قط
محرماً الا لغيره ووقت استخلاصه الحرمة لنفسه تعالى قبل فعل السرقه القبلية الي علم تعالى
انها اتصل بها السرقه واما تبين لنا ذلك بتحقيق القطع فاذا قطع علمنا انه استخلص الحرمة حقاً
له تعالى في ذلك المال كما تعلم ان الاب طمكه الله تعالى جازيه ابنه من غير تعليق من الابن له بطه
دعواه ولدها لا ناعلمنا انه شرع ثبوت السب منه بدعواه فعلمنا حكمه تعالى بنقل الملك فيها
اليه قبل الوطي القبلية التي علم تعالى اتصال الوطي لها وكذا في اعتق عبدك عنى بالف فهو من
الاستدلال بجوابه المشروط علي سبوا الشرط فان قلت فاجبه ورواية الحسن في الضمان بالاستدلال
مع فرض ان العصمة سقطت الي الله تعالى وصار المروق كحرمة الميتة فينتهي ان لا يفتقر
الحال فاجاب المصنف عنه بقوله الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه
فعل اخر غير السرقه ولا ضرر في حق فعل اخر انما الضرر في نفي شبهه الا باحة عن فعل
السرقه ضرر وجوب القطع وكذا الشبهة اي شبهه الا باحة انما تعتبر فيما هو السب وهو
السرقه دون غيره وهو الاستهلاك وجه المشهور ان الاستهلاك وان كان فعلاً اخر الا انه
انما المقصود بالسرقه هو الانتفاع بالمروق فكان معدوداً منها فعتبر الشبهة فيه كما اعتبر
في السرقه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان في فصل الاستهلاك لا انتفاعاً المائله من المال
المروق والضمان لان المروق معصوم حقاً للعبد في حاله الاستهلاك فقط والضمان مال معصوم
حقاً له في حال الهلاك والاستهلاك فاذا انتفعت المائله انتفى الضمان لان ضمان العبد وان ضرر
بالماله بالنسب بخلاف شرب الخمر الذي لانه المثل ما لا موقوفاً لغيره فيضمنه وفيه جنابه علي عقل
وحجلا الله تعالى فيه الحد بعد ذلك فكانا حرمتين ومثله صيد الحرم المملوك وفي المبسوط وروي

هشام عن محمد انه انما يسقط الضمان علي السارق قضا لتعذر الحكم بالمائله فاما ديانة
ينفي بالضمان للحقوق الخسران والضمان للمائله من جهة السارق وفي الايضاح قال ابو حنيفة
لا يحل للسارق الانتفاع به لوجه من الوجوه لان الثوب علي ملكه المروق منه ولذا لو
تخاطه قضا لا يحل له الانتفاع لانه ملكه لوجه محظور وقد تعذر احباب القضا به فلا يحل
الانتفاع كن دخل دار الحرب بامان واخذ شيئاً من اموالهم لم يلزمه الرد قضا ولم يلزمه ديانة
وكالباع اذا ائلف مال العادل ثم ناب لم يحكم عليه بالضمان وتعد راجب الضمان يعارض
فهر اثره في حق الحكم واما ديانة معتبر قضية السب **قول** ومن سرق سرقاً لم يقطع في احد
مخصوصة ما حبها وحده هو اي ذلك القطع لجميعها ولا يضمن شيئاً لارباب تلك السرقات عند
ابي حنيفة وما لا يضمن كلها الا السرقه الي قطع فيها فان حضر واحبها ونطقت به لخصومتهم
لا يضمن شيئاً من السرقات بالانفاق لها ان الحاضر ليس نائياً عن الغائب ولا يد من الخصومة
لتظهر السرقه ولا خصومه من الغائب فلم تظهر الخصومة منهم فلم يظهر للقطع بسرقا ظهرت
اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقاً لله تعالى لان سبي الحد ود علي الداخل
والخصومة شرط للظهور عند الحاكم فاذا كان الحكم الشرعي ثابت في نفس الامر هو الداخل
ومعناه وقوع الحد الواحد عن كل الاسباب السابقة وقد وجد لزم وقوعه عنها وهو ملزم
لسقوط ضمانها كلها في نفس الامر علم القاضى لها ولم يعلم ولا اثر احد وعلمه لها في نفي الحكم الثاني
شرعاً عند القطع وهو وقوعه عن كل الاسباب وهو سبوا ضمانها فكان سقوط الضمان ثانياً
وهو المطلوب **انما يحدث السارق في السرقه** قوله ومن سرق ثوباً مشقة في الدار قبل
ان يخرج من الحرر يصعب ثم اخبره وهو يساوي عشرة بعد الشق قطع وعن ابي يوسف انه لا يقطع
وان كان لا يساوي عشرة بعد لم يقطع بالانفاق وان شقه بعد الاخراج قطع بالانفاق وهو
ظاهر واختلفت العبارات في افادة قوله ابي يوسف في بعضها ما يفيد انه رواه عنه وان
الظاهر من قوله كقولها وهي كلام الهداية ونحو الاسلام البردوي والصدرا الشهيد الثاني
حيث قالوا عن ابي يوسف وكذا قول الاسيحياني ذكر الحاروي قوله ابي يوسف مع محمد وقوله
محمد مع ابي حنيفة في الظاهر وشمس الائمة البهقي زاد فقال في كفايته وعن ابي يوسف وهو رواه
عن ابي حنيفة وفي بعضها ما يفيد انه الظاهر من قوله كقول صاحب الاسرار وقال ابو يوسف لا
يقطع وكذا قال الحاكم الشهيد الثاني وقال ابو يوسف كل شيء يجب عليه صمته ان شاذ ذكره المطاع
فلا يقطع عليه وجه قوله ان السرقه كانت الا وقد انعقد للسارق فيها سبب الملك اذ بالحدوث القاض
ثبت للمالك ولا به نفي السارق فيه الثوب وتركه له وان كره ذلك وما انعقد للسارق فيه سبب

سقوط

الثوب وهو قول الائمة الثلاثة وتعطي قدر ما زاد الصبغ في الثوب اعتبارا بالضعف فان عاصب
الثوب اذا صبغه احمر لا يقطع به حق المالك في الاسترداد انفا كما ذكرنا في السرقه والجابح كون
الثوب أصلا والصبغ تابع لها ان الصبغ قائم صورته وهو ظاهر ومعنى اي من حيث القيمة حتى لو
اراد الموقوف منه ان يأخذ الثوب فيضمن له فيه المصباح وحق المالك قائم صورته لا معنى فانه لو
هلك او استهلك عند المارق لا يضمن فكان حق المارق احتياجا للرجوع كما لو هوب له اذا اخذه
مقطع حق الواهب في الرجوع لذلك خلاف الغصب لان حق كل من المصوب منه الثوب والغاصب
الذي صبغه قائم صورته ومعنى لا يتفاد ما يغفل المعنى في حق الغاصب وهو القطع فاستويا في حق المالك
ما ذكرنا من ان الصبغ تابع **قوله** وان صبغه اي المارق اسود ثم قطع او قطع نضبه اسود بوخذ
منه عند اي حقيقه ومحمد وعندي يوقف هذا الاول سواء لا يبوخذ منه لان السواد زيادة كالحجره
وهي مانعه من الاسترداد من المارق وعند محمد هو زيادة لكن الزيادة غير مانعه من الاسترداد
كما قال في الحجره وعند اي حقيقه السواد يقسمان فلا يوجب انقطاع حق المالك في الاسترداد
قالوا وهذا اختلاف عصور و زمان لا حجه وبرهان فان الناس كانوا لا يلبسون السواد في زمانه و
في زمانها وفي شروح المحامدي لو سرق سويقا ملته بسمن او همل هو مثل الاختلاف في الصبغ في الحجر
ليس للمالك على المارق سبيل في السون وعند محمد يأخذه ويعطي ما زاد المرق والعسل **بفتح الطر**
اخره عن السرقه واحكامها لانه ليس سرقه مطلقه ولذا لا يتبادر هو او كما يدخل هو فيه من اطلاق
لفظ السرقه بل انما يبادر لاحد حقيقه عن الناس ولكن اطلق على قطع الطريق اسم السرقه مجازا والفرق
من الاخفاء هو الاخفاء عن الامار ومن نضبه الامار لخطا الطريق من الكفان وارباب الادراك
كان السرقه فيه مجازا ولذا لا يطلق السرقه عليه الا بمعينه فبما لا السرقه للكريم ولو قبل السرقه
فقط لم يقهر أصلا ولزوم التقييد من علامات الجواز **قوله** واذا خرج جماعة متعصبين بقوتهم
عن يقصد معا تلتهم واحد له منه بقوة ونجدته يقصدون قطع الطريق اي اخذ المارة فاخوه
بالنصبه الى الجزاء الشرعي اربعة والنصبه اليها هو اعم منه خمسة اما بالنصبه الى الجزاء اما ان يبوخذوا
قبل ان يأخذوا اما لا يقتلوا ايضا بل لا يوجد منهم سوي مجرور اخافه الطريق الى ان اخذوا الحكم
ان يعزروا ويحبسوا الى ان تظهر توبتهم في الحبس او موتوا واما ان اخذوا اما لم او دمي بالمأخذ
اذا قسم على جماعة منهم اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فماعد او ما يبلغ قيمه ذلك يقطع الامار
بذكر منهم المني ورجله البري واما ان قتلوا اسلما او دمي ولم يأخذوا اما لا يقتلهم الامار خذا
ومعنى جدا انه لو عني او ليا المقتولين لا يقبل عقوبتهم لان الحد حارس حواسه تعالى لا يسمع منه عفو
غيره حتى عفا عنهم عني الله تعالى والرابعة ان يأخذ المالك ويقتله او يساق في ثاوي فاضى

خان وان قتل ولم يأخذ المالك يقتل فصا شأ وهذا مخالف ما ذكرنا الا ان يكون معناه اذا امكنه
اخذ المالك فلم يأخذ شيئا وما لا يبي القتل فان اسند ذكر في نظيرها انه يقتل فصا ما خلا في المعنى
ان ايان وفيها ايضا ان خرج على القافله في الطريق واخاف الناس ولم يأخذ المالك ولم يقتل عزرا
ويحلى سبيله وهو خلاف المعروف من انه يحبس امتثالا للنفي المذكور في الالبه واما بالنصبه الى ما
هو اعم فالاربعة المذكورة والخامسة ان يبوخذوا بعد ما احد ثوابه وتأتي ايضا في الكتاب
والنبيد بمسلم او ذي في صدر المسئلة يخرج المستامن فلو قطعوا الطريق على مستامن لا يلزمهم شيء
ما ذكرنا الا التعزير والحبس باعتبار اخافه الطريق واخاف رذعه المسلمين لان ماله غير معصوم
على التأييد وبا في الشروط من كون ذلك في بربه لا في مصر ولا قرية ولا بين قريتين وغير
ذلك مما يقدمه الشارحون يأتي ذلك كله في الكتاب مفصلا والاصل فيها اي في توزيع الاجزاء
كما ذكرنا على الخنايات المذكورة قوله تعالى انما جزا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في
الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الا ليه سبي فاطح الطريق يحارب الله لان المارق معتمد على الله
تعالى فالذي يربل امته يحارب لمن اعتمد عليه في تحصيل الامرا وهو على حد مضاف اي يحاربون
عباد الله وهو احسن من تقدير اوليا الله لان هذا الحكم ثبت بالقطع على الكافر الذي واما مجاز
لرسوله فاما باعتبار عصيان امره واما باعتبار ان الرسول عليه الصلاة والسلام هو الحافظ للطريق
المسلمين والخلفاء الملوك بعده بوابه فاذا قطع الطريق التي تولى حفظها بنفسه وبنايه فقد جاز
والمراد من الالبه التوزيع اي توزيع الاجزىة المذكورة على انواع قطع الطريق وبه قال السالك
والثبث والاحتج وقادة واصحاب احدى قال عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والحسن والفضالة
والحنفي وابو ثور وداد الامار مخير فيه على ما هو ظاهر النص مطلقا وقال مالك اذا اراد الامار
القاطع جليدا وازار اعي قتله وان كان جليدا راى له قطعه ولنا ما روي محمد بن ابي يوسف عن علي بن
عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال وادع رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا يردة
هلاله من عومرا لاسلمى فجا اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب اي ردة الطريق فقتل
حبر بل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحدان من قتل واخذ المالك صلب ومن قتل ولم
ياخذه قتل ومن اخذ ما لا ولم يقتل وطعت يده ورجله من خلاف ومن جاسلما هدم الاسلام فاما
منه في الشر كوفي رواية عطية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المالك نفي النظر
الى المعنى وهو ان من المخطوع به انما ذكر من القتل والصلب والقطع وانني كلها احزبه على خباية القطع
ومن المخطوع به ان هذه الخباية تتفاوت خفة وغلظا والهل بالاطلاق المحض للاية يقتضى ان يجوز ان
يرتب على غلظها احقا لاجزىة المذكورة وعلى اخفها غلظا لاجزىة وهذا مما يدونه فواجد

ولم يعينوا الجدي الحد على جميعهم فيقتلوا ولو كانوا ثمانية يقتل واحد منهم واحدا لان القتل
جزا المجاربة التي فيها قتل بالضر مع التوريع والمجاربة بمحقون ان يكون رد اللعص حتى
اذا اضرموا بخاروا اللهم قد تحققت المجاربة مع القتل فيمثل الجزا الطل وهو قول مالك
واحد خلافا للشافعي فلما حكم بعلو المجاربة فيستوى فيه المباشر والرد كما لغيره ولا فرق بين
كون القتل بسيف او عصا او حجر في مثل الطل وان لم يوجب ابو حنيفة القصاص بالقتل لان هذا ليس
بطريق القصاص فان حد قطع الطرف مع القتل ليس بطريق القصاص فلا يستدعي الممانعة ولهذا
يقتل غير المباشر وان لم يقتل القاطع ولم يباخذ ثالا وقد جرح فما كان من جراحة تجري فيها القصاص
امتنع وما لا تجري فيه ذلك لرمه الارش ويعرف ما يقتص به وما لا يقتص في الخنايا ان
الله تعالى وهذا لانه لا يجري هذه الجنابة من قطع او مثل فظهر حق العبد في نفسه الولي وان
اخذ ما لا يخرج وطعت يده ورجله من خلاد وبطلت الجراحات لانه طأ وجه الحد فخاله سقط
عصمه النفس اي تاحل لها من نفرو اتصال الجسم بالجراحات حقا للعبد كما يسقط عصمة المال ولذا
ينزل الجراحات اذا قتل فقتل حد الان الحد والضمان لا يحتاجان **قوله** وان اخذ بعد ثا ثا
سقط الحد عنه بلاحلاف بالنص كما قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فان كان
قد قتل فان شا الاوليا قتلوه وان شا واعفوا عنه لان هذا القتل قصاص فصح العفو عنه والصلح
به وحيد لا بد ان يكون قتل محدد ونحوه لان القصاص لا يجب الا به ونحوه عند ابي حنيفة
وكذا اذا كان اذما لا يرباب فان صاحبه ان شاركه وان شاع منه ان كان هالكا وبأخذه ان
كان فاصلا منه لا يقطع بعد التوبة لسقوط الحد فظهر حق العبد في ماله كما في النفس وفي الملبوط
والمحيط ودالمال من تمامه توبته لم ينقطع به خصوصه صاحبه ولو تاب ولم يرد الماله لم يرد كونه في
الكتاب واحتكموا فيه فليل لا يسقط الحد كسائر الحدود لا يسقط بالتوبة وقبل يسقط اشار اليه
محمد في الاصل لان التوبة يسقط الحد في الرقة الكبرى خصوصها للاستئناس في الضر فلا يصح
قياسها على باقي الحدود مع معارضة الضر وسائر الحدود لا يسقط بالتوبة عندنا وبه قال مالك
واحمد في رواية والشافعي في قول وعنهما سقط لقوله تعالى والذين بائناهم اسكرا فاذا فها
فان تابوا اصلحا فاعرضوا عنها ونحن نقطع بان رجم ما عرزا الغامدية كان بعد توبتهما والاية
منسوخة انما كان ذلك في اول الامر واذا عرف هذا فقول المصنف ولان التوبة تنوقف على رد
المال ولا قطع في مثله شبه التناقص لاها اذا توفقت على رد المال فاخذ القاطع قبل الرد اخذ
قبل التوبة واخذ قبل التوبة بعد اخذ المال فيه الحد يقطع اليد والرجل اوجب بغير المسئلة مما
اذا رد بعضه فانه علامه توبته فيكون ذلك شبهة في سقوط الحد فحق العمان لو هذا البالي اذ

سقط

استهلكه ومثل ما لو اخذوا بعد التوبة في سقوط الحد والرجوع الى القصاص ونصرفا لاوليا
فيه وفي المال ما لو اخذوا قبل التوبة وقد قتلوا او نكحوا من المال قليلا لا يصيب مالا
فان الاسرى القتل والجرح الى الاوليا ان شاوا قتلوا فضاوا وان شاوا عفووا ولا عبي
ان ايات فعلهم الاما حذا لا لهم لو قتلوا او لم يباخذوا شيئا من المال قتلهم حد القصاص او
لم يباذوا النصاب كما لعدم ولا يخلط جنايتهم باخذ شي من المال فلا يسقط الحد والامح
ما ذكر في الكتاب ان وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المقصود وهم يقصدون بالقطع الحد
وذلك ليس الا لصلوا اليه فاذا تركوا اخذ المال عرفنا ان قصدهم القتل لا القطع لان القطع ليس
الا للمال فيقتص منهم ان شا الولي ويجري فيه احكام القصاص **قوله** وان كان من القطاع مبي او
مجنون او ذو رجم محرم من المقتوع عليه سقط الحد عن البايين فيظهر احكام القصاص ونصير
المال والجراحات وفي الملبوط تابوا وفيهم عيب قطع بد جرد فعه مولا او فداءه كما لو فعله في
غير قطع الطرف وهذا لانه لا قصاص من العبد والاحرار فمادون النفس يبقى في حكم الدفع
والذا فان فيهم امرأة فعلت ذلك فعليه اية اليد في ما لها لانه لا قصاص من الرجال والنساء
في الاطراف والواقع منها عمدا لا يعقله العا دله قال المصنف فالمدكور في الصبي والمجنون قول
ابي حنيفة وزفر عن ابي يوسف انه لو باشر العقل الاخذ والقتل بحد الما فون وان باشر
الصبي والمجنون فلا حد على الما من قبل كان الوجه ان يقول وقال ابو يوسف بعد ان قال المدكور
في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفر فيقول المدكور كما هو الرواية عن اصحابنا وعن ابي يوسف
كما قال لغزوري في شرحه لمختصر الكرخي وغيره ولم يذكر قول محمد واكفي بقوله العقل على البايين
فان العقل ما يقال في تقابله الصبيان والمجانين وعلى هذا الرقة الصغرى ان ولي الصبي او
المجنون اخرج المتاع سقط الحد عن الكل وان ولي غيرها قطعوا الا الصبي والمجنون والت
الاية الثلاثة واكثر اهل العلم لا يسقط الحد من غير الصبي والمجنون وذوي الرجم لا لها شبهة
اختص لها واحد فلا يسقط الحد عن البايين كما في يوسف ان المباشرا صل والرد تابع ففي مباشرة
العاقل الحد في البيع ولا عبرة به بعد ان لا دخل في الاصل فيحد البايون وفي عكسه وهو ان باشر
الصبي والمجنون يعكس المعنى والحكم والمعنى وهو السقوط عن الاصل يعكس فان السقوط حينئذ
في البيع يعكس الحكم وهو حد البايين فلا يجدون ولها اي لا في حنيفة ومحمد رحمهما الله ان قطع الطرف
خا به واحد فلان الموجود من الطل يسمى خا به فقطع الطرف غير انها لا تنفذ في العالبا لا الجماعة كان
العادر من الكثر خا به واحد قات بالطل فاذا لم يقع فعل بعضهم موحيا للحد لشبهة او عدم
كله لا يوجب في حق البايين لان فعل البايين حينئذ بعض العلة وبعض العلة لا ثبت الحكم

المحرر

وصار كالحال مع العائد اذا اجتمعا في مثل معصوم الدم بسقط القصاص عن العائد واما
 ذو الرحم فقبل تاويله اي تاويل سقوط الحد عن الكل ان يكون المال مشتركاً من المقطوع عليهم
 وفي القطع ذو رحم محرم من أحدهم فلا يجب الحد على الباقيين باعتبار نصب ذي الرحم المحرم
 وصير شبيهه في نصيب الباقيين فلا يجب الحد عليهم لان المأخوذ شي واحد فاذا اتسع في حق أحدهم
 بسبب القرابة منسحب في حق الباقيين فاما اذا لم يكن المال مشتركاً فان لم يأخذوا المال لان ذي
 الرحم المحرم وكذلك وان أخذوا منه ومن غيره يحدون باعتبار المأخوذ من ذلك العبد والراجح
 انه يجري على الاطلاق وانهم لا يحدون بكل حال لان مال جميع القافلة في حق قطاع الطريق
 كشي واحد لانه محرز بحرر واحد هو القافلة والجنانية واحدة وهي قطع الطريق فالامتناع
 في حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقيين بخلاف السرقة من جزيئاً فان كل واحد من الغنم
 هناك مستقل عن الآخر حقيقة وحكماً واذا كان في المقطوع عليهم شرك فغاوض بعض المقطوع
 لم يحدون كذي الرحم المحرم **قوله** بخلاف ما اذا كان فيهم اي في المقطوع عليهم وهو القافلة
 مستان من جواب عن مقدار هو ان القطع على المستان وحده لا يوجب حد القطع كما على ذي الرحم المحرم
 هم عند احتلاط ذي الرحم الفاطح مع غيره من القافلة صار شبيهه في الحد فكذلك يجب عند احتلاط
 المستان لذلك بل نفاً والحد عليهم احباب بان الامتناع في حق المستان انما كان لخلل في عصمة
 نفسه وماله وهو امر محصاه انما هنا الامتناع لخلل في الحرز والقافلة حرر واحد فيصير كأن
 القربى سرق مال العرب وغير القربى من بيت القربى واذا سقط الحد صار القتل الى الا
 ان شاؤوا عفو وان شاؤوا قصوا ويجري الحال في المال على ما ذكر من قريب ولو لم يقع القتل
 والاحد الا في المستانين لا حد عليهم ولكن يعمون اموال المستانين بثبوت عصمة انوا لهم
 للحال وان لم يكن معصوماً على التام يدونه **قوله** واذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض
 لم يجب الحد لان الحرز واحد هو القافلة فصار كسارق سرق شاة غيره وهو معه في داره
 فلا يجب الحد اذ لم يجب الحد وجب القصاص في الثمنان مثل عدا جديدة او مثقل عند غيا
 ورد المال ان اخذه وهو قاتل بدمه وان هلك او اسهل **قوله** ومن قطع الطريق ليلا او
 نهاراً في المعصوم من الكوفة والحيرة وهي منزل النعمان من المنذر فرب من الكوفة بحيث تصل
 عمران احدها بالآخر فيلزم قطع الطريق استحساناً وكذا من القربى وحد بعضهم كان
 القطع ان يكون في قربة بينهما من المعصومين سفر في ظاهراً روايه وفي القياس يكون قاطعاً
 وهو قول الثاني فان في وجيزهم من احده في البلد ما لا يخالفه فلو قطع طريقه وعن اي يوسف
 انه اذا كان خارج المعصوم لو قرب منه يجب الحد لانه لا ينفك العود لانه محارب بل مجاهرته هنا

وليس كذلك

اعطى

اعطى من مجاهرته في المفازة ولا تفصيل في النص في مكان القطع على ما ذكر من احد المال على
 وجه لا يمكن لصاحبه الاستغاثة فهو محارب وعنه لا محارب الا على قدر ثلثة اميال من العمران
 ولو فضا احد مرة واكثر احبابة ان يكون موضع لا ينفك العود وعن اي يوسف في رواية اخرى
 ان قصده بالسلاح لها را في المصر فهو قاطع وان بغيره من الحشب ونحوه فليس يقطع وفي الليل
 يكون قاطعاً بالحشب والمجمر لان السلاح لا يلبث مستحق القطع قبل العود والعود سبطي بالباقي
 معصوم لا سلاح وفي شرح الطحاوي الفتوى على قول اي يوسف قال المصنف ونحن نقول ان
 قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر وما يقرب منه لان الظاهر لحوق العود
 وانت تعلم ان الحد المذكور في الاية لم ينط بمسبي قطع الطريق وانما هو اسم من الناس واما
 انيط بمحارب به عباد الله على ما ذكرنا من تقدير المضان وذلك يتحقق في المصر ومحارب به هذا
 الدليل المذكور لا يفيد بعين مسيره لانه ايا من المصر والقاطع ولا شك في ان ليس لحوق العود
 في ذلك المقدار ظاهراً وهو ما عدل به للظاهر واذ قلنا انهم ليسوا قاطعاً فليس لهم ان يضربوا
 ويحبسوا وان قتلوا الدم القصاص واحكامه وان اخذوا ما لا ضميره اذا بلغوه وعلى تقدير
 انهم يقطع ان قتلوا او قتلوا احداً فلا يقبل عفو الاوليا فهم ثم لا يضمنون على ما سمعت وقوله لما
 بينا اي من قوله لظهور حق العبد عند اندفاع الحد **قوله** ومن خنق رجلاً حتى مثله لزمته
 الدية على ما مثله عند اي خنقه وهي سلة القتل بالثقل وسببها ان شا الله تعالى في الديات
 وظاهرها ليست سلة الثقل وانما المعنى انما مثله في ثبوت الشبهة عنده في العهد حيث كانت
 الاله فيها فتور بوجوب التردد في انه قصد مثله لهذا الفعل او قصد المبالغة في الاله
 وادخال السرر على نفسه فاتفق موته وعدم احتماله لذلك فان خنق غير مرة مثل الان
 لانه ظهر قصده الى الفعل بالتحقيق حيث عرف انضاه الى القتل ثم استمر بعمده ولانه صار
 ساعياً في الارض بالفساد وكل من كان كذلك يدفع شره بالقتل **قوله** بض في الاصل على
 ان العبد والمرأة في حكم قطع الطريق كغيرهما اما العبد فظاهر واما المرأة فكغيرها في السرقة
 الكبرى في ظاهراً روايه وهو اخبار الطحاوي بان الواجب مثل وقطع وهي كالرجل في جريان
 كل منهما عليها عند تحقق السبب منها وذكرنا لكرحي ان حد قطاع الطريق لا يجب على النساء لان
 السبب في المحاربة والمرأة باصل الخلق ليست محاربة كالصبي الا ترى ان في استحقاق ما يستحق
 بالمحاربة وهو الصبي من العنقه لا سوي من الرجل والمرأة كذلك في العقوبة المستحقة بالمحاربة
 ولكن يرد على هذا العبد فانه لا يباو في الحر في استحقاقا لعنقه وسبابه في هذا العبد
 ولم يجد العبدان والمجاسن لعدم اهلية العقوبة وذلك لا يوجد في النساء وذكره هشام في

في نوادره عن ابي يوسف اذا قطع يوم الطريف ومعه امرأة فباشرت المرأة العمل واحد
المال دون الرجال فانه تقام الحد عليهم لا حلها وقال محمد تقام الحد عليها ولا تقام
عليهم وذكر ابن سماعه عن محمد عن ابي حنيفة انه يد راعهم جميعا تكون المرأة فيهم وحمل
المرأة كالبعي والعجب ممن يذكر هذه اعني كون المرأة مع الرجال في القطع ثم يعسر على ذكر
الخلافا بين ابي يوسف ومحمد فيها ويذكر حاصل هاتين الروايتين عنهما وتركه بقول ما في الموطأ
من انها لا ترحل منسوبها الى ظاهر الرواية مع مساعدة الوجه وورود التقض الصحيح على اختيار
الكرخي بالعبد كما ذكرنا ومن فعل ذلك صاحب الدرأيه وصاحب الفتاوى والكبرى والمصنف في
التجسس وغيرها مع ضعف الواجهة المذكورة في التفرقة مثل الفرق بضعف البنية في اصل
الخلقة ومثل ذلك من الظاهر الضعيف مع مصادمته اطلاق الكتاب في المحارم ولا فوزه الا باليه
وما في النوازل من قوله عشر نسوة فطعن الطرقتن قتلن واحدن المال قتلن وحسن المال بياحلي
غير الظاهر من الحسن لسن محاربات وعلله بان المرأة اذا قاتلت العدو واسرت لم تقتل وانما
قتلن يقتلن والعتان لاخذ من المال وثبت قطع الطرقتن بالافترار مرة واحدة وابي يوسف
شرط مرتين كقوله في السرقه الصغرى ويقبل رجوع القاطع كما في السرقه الصغرى فيسقط
الحد ويؤخذ بالمال ان كان اقربه معه وبالبينة بشهاده اسين على معانيه القطع او الاقرار
فلو شهد احد هما بالمعانيه والاخر على اقرارهم به لا تقبل الشهاده بالقطع على ايا الشاهد وان
علاوانه وان سفل ولو قالان قطعوا علينا وعلى اصحابنا واحد واما لنا لا تقبل لانهما شهدا
لا نفسيهما ولو شهدوا المهر فقطعوا على رجل من عر من الناس وله ولي يعرف او لا يعرف لا نعم
الحد عليهم الا بمحض من الخصم ولو قطعوا في دار الحرب على تجار مستأمنين او في دار الاسلام
في موضع طلب عليه اهل البعي ثم اتى بهم الى الامام لا يعنى عليهم الحد لانهم باشروا السب حين
لم يكونوا تحت يده وفي موضع لا يجري به حكمة فلم يتعقد فعلهم موجبا عليه الاقامه عليهم فلا
يفعله ومثله تقدم في الزنا في دار الحرب ولو دفعوا الى قاض يري تعيينهم المال فمضوا
وسلمهم الى اولى القود فضا لهم على الديات ثم دفعوا بعد رنان الى قاض اخر لم يعلم عليهم
الحد اما لتقدم المحمد وفيه نظرا لعدم الخصم وقد سقط حصومتهم بما وصل اليهم او لتقدم
الاول فيتم بذلك لتفاداه اذ هو في فصل مخفف فيه من بقدر العنان واذا وصى القاضي
عليهم بالقتل وجسهم لذلك قد ذهب اخشى يقتلهم لا شيء عليه وكذا لو قطع يده لانه لما سقطت
جرمته نقسه سقطت حرمة افرافه ولو قتله قبل الشوت عليه ثم قامت بینه بقطعه للطريق
امتن منه لانه قتل نفسا معصومه ثم لا يعنى القاضي بخلد منه لهذا بینه بعدما قتل نفوات الجمل

ولا يقتل

وجود هذه البينة كعدمها الا ان يكون القاتل ولي الذي قتله القاطع في قطع الطريق فلا
يلزمه شيء يظهر رانه استوفى حق نفسه ولو ان لموصيا احد واستاع يوم فاسغا ثوا يقوم
ويخرجوا في طلبهم ان كان ارباب المتاع معهم حل قتلهم وكذا اذا غابوا والخارجون يعرفون
بما لهم ويقدر ان علي رد المتاع عليهم وان كانوا لا يعرفون ما لهم ولا يقدر ان علي رد
عليهم لا يجوز لهما ان يقتلوا هم لان القتال للاسترداد للرد علي ارباب الاموال ولا قدره
علي الرد ولو اقتتلوا مع قاطع فقتلوه لا شيء عليهم لا لهم بلوه لا حل ما لهم فان فرسهم الى موضع
لا تركوه لا يقدر علي قطع الطريق عليهم فقتلوه كان عليهم الدية لا لهم فقتلوه لا حل ما لهم
ولو فرسهم من القطاع فحقوه وقد اتى نفسه الي مكان لا يقدر معه علي قطع الطريق
بصلوه كان عليهم الدية لان ملهم اياه لا لا حل الخوف علي الاموال ويجوز
للرجل ان يقتل دون ماله وان لم يبلغ بضابا ويقتل من يقتله عليه
ما اطلاق قوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد
واسه سبحانه وتعالى اعلم بالمعصيات

بلغ مقابلة على نسخ مفرقة على
المصنف فصح ان سأل الله

